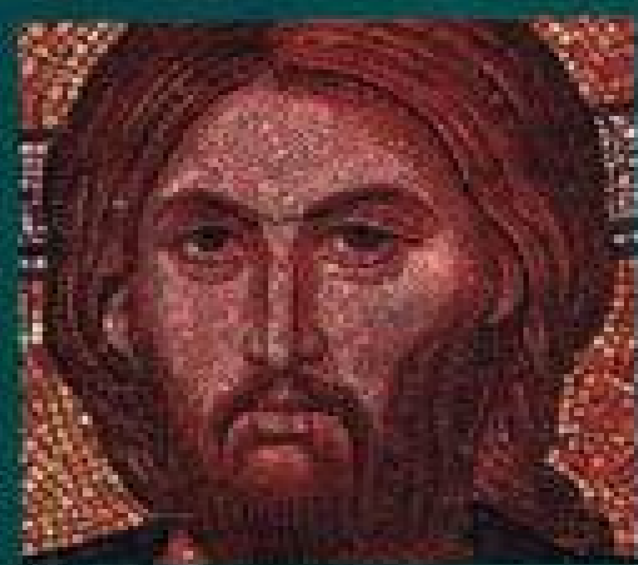
ПРОТЕСТАНТАМ О ПРАВОСЛАВИИ



Диакон
АНДРЕЙ КУРАЕВ



НАСЛЕДИЕ ХРИСТА

Annotation

Книга диакона Андрея Кураева, профессора Православного Свято-Тихоновского Богословского Института, посвящена вопросу, который находится в центре православно-протестантских дискуссий, — вопросу о том, какое место занимает Библия в жизни Церкви. Только ли Библию оставил Христос людям? Только ли через Библию Христос приходит и обращается к нам?

В книге ставятся вопросы о соотношении Писания и церковного Предания, о христианском восприятии истории, о соотношении материи и Духа.

Назначение книги — уберечь людей (и протестантов, и православных, и светских исследователей) от слишком упрощенного понимания Православия и пояснить, что именно делает Православие религиозной традицией, существенно отличной от протестантизма.

По благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II

ОТ АВТОРА

1997 год для меня стал годом уничтожения собственных черновиков.

Так получилось, что я начал писать и публиковаться раньше, чем сам это предполагал, и раньше, чем был готов к этому. Слишком резкий поворот произошел в религиозной жизни России в начале 90-х годов, и слишком медленно реагировали на происходящие перемены церковные издания и церковные писатели. На себе я убедился в истинности наблюдения, утверждающего, что каждый пишет ту книгу, которую хотел бы просто прочитать. Отсутствие современных апологетических публикаций, с одной стороны, и невероятное количество лжи о православии, с другой, понудили меня взяться за перо.

К обычной, давно привычной и тогда еще не стихнувшей атеистической антиправославной полемике в те годы прибавились новые голоса: и сторонников "общечеловеческих ценностей", полагающих, будто именно православные монахи мешают им стать банкирами, и быстро набирающих силу оккультных пропагандистов, и новых русских протестантов, в одночасье воспитанных иностранными миссионерами.

Со стороны церковных публицистов и богословов старшего поколения не было слышно публичных ответов на эти нападки на православие. И тогда я вспомнил слова Антона Чехова: "Есть большие собаки и есть маленькие собаки, но маленькие не должны смущаться существованием больших: все обязаны лаять, — и лаять тем голосом, какой Господь Бог дал" (Цит. по: Бунин И. А. О Чехове // Собрание сочинений. М., 1967. Т. 9. С.185.).

Мои статьи начали появляться в газетах, затем в журналах, наконец они стали собираться в книги. Те отклики, которые мне доводилось слышать, показывали, что несмотря на всё несовершенство этих книг, многим людям они все же принесли пользу. Их тиражи и допечатки быстро разошлись. Но когда сейчас вновь стали поступать предложения об их переиздании, оказалось, что просто так это сделать невозможно. Их нужно слишком серьезно менять. Я отказываюсь

признать эти книги своими, то есть выражающими мое сегодняшнее отношение к обсуждаемым в них проблемам.

В Московской Духовной Академии моим любимым преподавателем был профессор Алексей Ильич Осипов. Человек глубоко православный и потому наделенный удивительной внутренней свободой, он не прочь иронично отнестись к самому себе и к своему профессорскому достоинству. Чтобы не прилагать к нему слишком обязывающее слово "юродство", я скажу иначе: порой он может поступить так, как не позволяют поступать нормы православного этикета. Так вот, однажды на перемене я подошел к Алексею Ильичу с вопросом по поводу одного из тезисов его учебника "Основное богословие". Мой вопрос, однако, был встречен совершенно неожиданно: "А почему Вы с этим вопросом обратились именно ко мне?" — "Ну как же, — говорю, — Алексей Ильич, это же Ваш учебник!" — "Помилуйте, да с чего Вы это взяли?". Ошеломленно показываю ему титульный лист: "Да вот здесь же написано!" — "Ну нет, извините, здесь как раз написано, что автор совсем другой человек". — "Как так?" — "Читайте внимательно: видите, как написано — "доцент А. И. Осипов". А я кто? — профессор А. И. Осипов. Так что это не мой учебник".

Вот так и я чувствую, что мои первые книги не вполне мои. А потому и занялся в этом году уничтожением своих старых черновиков, точнее — переработкой прежде вышедших книг. В переизданиях многое заново написано на те же темы, которым были посвящены первые книги, но при этом, естественно, были сохранены те места прежних книг, которые в моих глазах все еще выглядят как более-менее приемлемые.

Так из книги "Все ли равно как верить" (Клин, 1994) при переработке получилась книга "Протестантам о Православии" (М., 1997). Из книжек "Миссионеры на школьном пороге" и "Библия в школьной хрестоматии" (М., 1995) получилась при переработке книга "Школьное богословие"(М., 1997). Из книги "Соблазн неоязычества" (М., 1995) вышел двухтомник "Сатанизм для интеллигенции" (который, впрочем, сам уже нуждается в серьезной переработке).

А пока настала пора книги, которая в 1995 г. появилась под названием "Традиция, Догмат, Обряд. Апологетические очерки".

По мере переработки из первоначального материала выделились четыре книги. Издательство "Благовест" будет выпускать их как начало серии "Апологетика".

Первая книга перед Вами — "Наследие Христа". Она начинает серию "Благовеста", но сама является продолжением вышедшей несколькими месяцами раньше книги "Протестантам о Православии".

Вторая книга — "Вызов экуменизма". Третья — "Догмат и ересь". Четвертая — "Церковь: мир искушений".

Если к этим книгам добавить книжку "Если Бог есть Любовь…", то логика серии получится такой: книга "Если Бог есть Любовь…" поясняет своеобразие христианства в мире других религий. Книги "Протестантам о Православии" и "Наследие Христа" говорят о различиях внутри христианского мира и поясняют, в каких отношениях находятся православие и протестантизм. Книга "Вызов экуменизма" немного касается вопроса православно-католических отношений, а в основном дает аргументы, объясняющие право православных христиан на защиту своей уникальности. Книга "Догмат и ересь" адресована скорее просто светским людям, без определенных религиозных симпатий, которым Православие кажется чем-то "слишком догматическим". Наконец, книга "Церковь: мир искушений" обращена уже к своим, к православным, и содержит размышления о нашей внутрицерковной жизни и о ее проблемах.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Самый сложный вопрос, который только есть в богословии, — это вопрос о том, что значит "быть христианином".

Дело в том, что, во-первых, человек сам себя христианином сделать не может. Обращение — это не то, что совершаю я, а то, что совершается со мной. Здесь не столько моя инициатива, рожденная любопытством или еще чем-то, сколько вдруг почувствованный зов.

В одном фантастическом романе описывался мир (совсем даже не симпатичный), в котором у власти находится олигархия телепатов. Они контролируют сознание людей, но мир не знает, кто реально и как именно управляет людьми. К сожалению для правителей, телепатические способности не передаются по-наследству. Поэтому правящая каста не может быть замкнутой, она нуждается в постоянном притоке новых людей. Однако — как можно вербовать людей в эту группу, если люди не знают о ее существовании и зачастую даже не подозревают, что в них самих есть те самые способности, наличие которых открывает дверь в этот элитарный клуб? В том романе способ воспроизведения правящей касты описывался так: во время вступительных экзаменов в университеты в закрытой комнатке недалеко от главного входа сидел мощный телепат и неслышно для большинства окружающих непрестанно передавал одно и то же сообщение: "Кто меня слышит, зайдите в комнату номер такой-то… Кто меня слышит, зайдите в комнату номер такой-то…". Те немногие абитуриенты, кто обладал склонностью к телепатии, улавливали этот голос, и, если они не отбрасывали от себя новый опыт, обзывая его "галлюцинацией", шли в названную комнату. Вопрос об их поступлении в университет и об их дальнейшей карьере тем самым решался уже вполне определенно. Остальные экзамены проводились уже скорее для профрормы.

Что-то похожее можно сказать и о Церкви. Церковь — это сообщество людей, которые расслышали зов Христа и откликнулись на него. Если человек не почувствовал в себе этого призвания — то он и не сможет стать христианином. Но потому и не может быть инструкции на тему "Сделай себя христианином". Поскольку же речь

идет о зове Христа, а не о зове миссионера, то не может быть и инструкции на тему "Как сделать ближнего христианином". Миссионер может пригласить в храм, может предложить почитать Евангелие. Но он не может гарантировать, что человек что-то почувствует. Даже рядом с Христом были люди, которые и слушали Его, и видели Его, и даже видели Его чудеса — и ничего не ощущали своими сердцами.

Во-вторых, вопрос о том, что значит "быть христианином" предполагает и размышление о том, зачем именно мы позваны Христом. Что именно Христос желает нам передать после того, как мы откликнемся. Размышления на эту тему в богословии называются "объективной сотериологией" ("сотериология" — учение о спасении). Это рассказ о том, что сделал Христос "нас ради человек и нашего ради спасения", и что именно Он передает нам.

В-третьих, размышления о том, что значит "быть христианином", предполагают и понимание того, что должен сделать сам человек для того, чтобы оказаться в состоянии принять эти дары и не растерять их. Это то, что можно назвать "субъективной сотериологией". В ней объясняются те личные усилия человека, которые делают возможным усвоение им дара, принесенного Христом всему человечеству.

Собственно, различия в ответах на эти вопросы ("Что Христос сделал для нас?" и "Что мы должны делать для Христа?") и есть те самые различия, которые породили все разнообразие христианских конфессий.

Поэтому сопоставление разных течений христианства между собою должно коснуться этих проблем. Протестантам только кажется, будто их отличие от православия лишь в обрядах: отношение к иконам, способ совершения крещения, молитвы ко святым… Большинство протестантов, пожалуй, даже не догадываются, насколько глубже наши различия.

Эта книга посвящена сопоставлению православия и протестантизма. Если книга "Протестантам о Православии" была скорее апологетическая, защищающая православие от критики со стороны протестантов, то цель этой книги — иная. В ней пойдет речь о том, что именно в протестантизме кажется непродуманным, нелогичным, поверхностным, если на него посмотреть из перспективы православной традиции[1].

Вопросы "субъективной сотериологии" я затрагивать не буду. Дело в том, что у этого термина есть синоним. Это слово аскетика. Аскетика говорит о том, что и как человек должен изменять в себе ради того, чтобы сделать себя доступным для действия Христа. Чтобы глубоко говорить об аскетике, необходимо иметь опыт практического личного участия в аскетическом делании. При этом желательно быть монахом и даже священником (чтобы иметь возможность говорить, основываясь не только на своем опыте, но и на опыте других людей, чьи душевные пути открываются перед священником). Поскольку же я не монах, не священник и не аскет, то и не чувствую за собой права говорить об аскетике.

Но есть вопросы "объективной сотериологии". Если бы жизнь религий сводилась к человеческим действиям и усилиям (то есть к обрядам и к аскетическим упражнениям), то можно было бы признать экуменическое равенство религий. В самом деле — не все ли равно: выражают люди свое восхищение природой в стихах, написанных гекзаметром или ямбом, в картинах, исполненных в стиле символизма или импрессионизма, в музыке вокальной или инструментальной… Утонченнейшее и своеобразнейшее искусство Японии и Китая ведь не воспринимается европейцами как нечто "противоборствующее" искусству великих европейских мастеров. Китайские вазы в наших музеях не потеснили полотен Рафаэля. Аналогично можно было бы сказать, что и разные религии в многообразии своих обрядов выражают благоговение человека перед высшей Тайной — и в этом разнообразии нет ничего преступного или недостойного. Приемы же аскетики, дисциплинирования чувств, плоти и ума довольно схожи в разных религиях. Уж сколько говорено о схожести путей концентрации сознания, предлагаемых в буддизме и в православном исихазме…

Да, если бы религия была лишь человеческой деятельностью, она была бы просто частью человеческой культуры, а право культуры на многообразие неоспоримо. Поэтому люди нерелигиозные, воспринимающие религиозную тематику в привычной для себя перспективе, говорят, что споры религий между собой есть "невежество" и "бескультурье". Посетитель музея менее всего хотел бы слышать спор иконописцев и сторонников ренессансной школы. Сам-то он готов всюду заметить и по достоинству оценить красоту, изящество и "свежесть видения". И если некая "вещица" исполнена

искренне и со вкусом — то зачем же отрицать право на существование этого творческого продукта в мире Культуры?

Но религия есть нечто большее, чем культура, потому что религия — не просто человеческая деятельность. Религия — это взаимная связь, диалог, и в ней есть нечто, что Иная сторона сама сообщает о Себе. Бог не есть просто Тайна. Он выходит из Своей непостижимости, приближается к людям, говорит к нам и действует "посреде нас". И именно с этой, нечеловеческой, несубъективной стороной религии связано самое главное в мире религий. Самое главное и самое опасное: а вдруг ты не расслышишь этого зова Бога? Вдруг пройдешь мимо протянутой тебе руки?

Люди могут изготовлять любые сосуды. Предлагаемые людьми формы могут быть любыми. Но наполнение сосудов может быть разным: в одном — пустота, в другом — прогорклое масло, в третьем — скисшее вино, в четвертом — вода, а где-то — драгоценнейший Нектар Жизни.

Если бы религия строилась лишь снизу — то религии были бы равноценны и едины. Но в главном религия строится сверху. И здесь приходится ставить вопрос: где Бог более всего приблизился к людям, где и как Он дал нам более всего? Именно потому, что Бог есть непостижимая Тайна, этот вопрос так важен. Ведь если мы сами не можем выработать подлинное знание о Нем — значит, мы должны прислушаться к Его самооткровению. Так где же это Слово звучало яснее и полнее всего? И только ли Оно звучало, или же еще и действовало и что-то изменяло и совершало внутри человеческих сердец?[2]

Поэтому и невозможно "примирение религий". В бассейне спор между сторонниками разных стилей плавания выглядел бы глупо. Но глупой ли будет настойчивость людей, призывающих пассажиров "Титаника" выбраться из воды и подняться на борт наконец-то прибывшего спасательного корабля? Если кто-то будет уверять пострадавших, что плыть к спасательному судну не нужно, потому что у пострадавших "карма такая", то можно ли вступить с ним в дискуссию?[3] Если кто-то скажет, что приплывший корабль есть мираж, иллюзия, майя, и что есть только океан, в котором и настала наша чреда раствориться, — можно ли будет возразить ему?

Если действительно Бог пришел к людям во Христе — то неужто все равно: прийти ко Христу, игнорировать Его или распинать Его?

Итак, фундаментальное расхождение религий не в обрядах, не в том, что люди делают для Божества. Главное различие возникает в связи с совершенно другим вопросом: совершает ли Божество какие-либо действия по отношению к людям, каковы именно эти действия и каковы их цели.

Это и есть область "объективной сотериологии". Основных вопроса здесь два. Первый — что Христос совершил ради нас во дни Своей земной жизни. И второй — каково действие Христа в последующей человеческой истории. Именно последнему вопросу и посвящена эта книга.

Что оставил Христос после Своего Вознесения? С довольно грубым упрощением можно сказать, что по воззрениям протестантов Христос после Себя оставил людям Библию. По ощущению католиков Он оставил миру Своего наместника — Папу. Согласно православному опыту — Он оставил нам Самого Себя.

Ограниченно ли действие Христа в истории Библией? Можем ли мы утверждать, что Он продолжает действовать в истории? Если да — то как? Именно эти вопросы встают, как только мы начинаем вдумываться в знаменитую богословскую дискуссию, начавшуюся еще полтысячелетия назад между протестантами и католиками. Это дискуссия о соотношении Писания и Предания.

Протестанты утверждали и утверждают, что источник вероучения только один — Писание. Столь почитаемые церковными людьми творения святых Отцов, деяния Соборов, свидетельства церковной истории не должны приниматься во внимание при решении жизненных и богословских вопросов. Только Писание. Sola Scriptura.

Православные же убеждены, что в Евангелия вошло не все то, что Христос сообщил людям. Есть Священное Предание, есть устные церковные предания. О чем говорят они? Как к ним относиться? И, может, существовало некое "тайное предание" для истинно духовных христиан, которое не было зафиксировано в общедоступных канонических книгах Библии? Что именно Христос передал людям такого, что не было заключено в библейских страницах?

Об этом — начинающаяся книга.

ХРИСТОС ЦЕРКОВНОГО ПРЕДАНИЯ

Христианскую книгу естественнее всего начать с размышления о Христе.

В каждой своей книге я стараюсь вновь и вновь напоминать о том, что было самым главным и настойчивым в проповеди Христа, и что тем не менее поразительно не воспринимается современным читателем Евангелия.

Христос не воспринимал Себя Самого как просто Учителя. Такого Учителя, Который завещает людям некое "Учение", которое можно разносить по миру и по векам. Он не столько "учит", сколько "спасает". И все Его слова связаны с тем, как именно это событие "спасения" связано с тайной Его Собственной Жизни.

Все, что есть нового в учении Христа, связано лишь с тайной Его Собственного Бытия. Единый Бог был уже проповедан пророками, и монотеизм уже давно установился. Об отношениях Бога и человека можно ли сказать словами, более высокими, чем это сделал пророк Михей: "Человек! сказано тебе, что добро и чего требует от тебя Господь: действовать справедливо, любить дела милосердия и смиренномудренно ходить пред Богом твоим" (Мих. 6, 8)? В нравственной проповеди Иисуса практически к любому ее положению можно указать "параллельные места" из книг Ветхого Завета. Он придает им большую афористичность, сопровождает удивительными и удивляющими примерами и притчами — но в Его нравственном учении нет ничего такого, чего не содержалось бы в Законе и у Пророков.

Если мы внимательно прочитаем Евангелия, то увидим, что главным предметом проповеди Христа являются не призывы к милосердию, к любви или к покаянию. Главным предметом проповеди Христа является Он Сам. "Я есмь путь и истина и жизнь" (Ин. 14, 6), "Веруйте в Бога, и в Меня веруйте" (Ин. 14, 1). "Я свет миру" (Ин. 8, 12). "Я есмь хлеб жизни" (Ин. 6, 35). "Никто не приходит к Отцу, как только через Меня" (Ин. 14, 6); "Исследуйте Писания… они свидетельствуют о Мне" (Ин. 5, 39).

Какое место из древних писаний избирает Иисус для проповеди в синагоге? — Не пророческие призывы к любви и чистоте. "Дух Господа Бога на Мне, ибо Господь помазал Меня благовествовать нищим" (Ис. 61, 1–2).

Вот самое пререкаемое место в Евангелии: "Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто не берет креста своего и не следует за Мною, тот не достоин Меня" (Мф. 10, 37–38)[4]. Здесь не сказано — "ради истины" или "ради Вечности" или "ради Пути". "Ради Меня".

И это отнюдь не рядовое отношение между учителем и учеником. Никакой учитель не притязал столь всецело на власть над душами и судьбами своих учеников: "Сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее" (Мф. 10,39).

Даже на Последнем Суде разделение производится по отношению людей ко Христу, а не просто по степени соблюдения ими Закона. "Сделали… Мне" (Мф. 25, 40) — Мне, а не Богу. И судья — это Христос. По отношению к Нему происходит разделение. Он не говорит: "Вы были милостивы и потому благословенны", но — "Алкал Я, и вы дали Мне есть" (Мф. 25, 35).

Для оправдания на Суде будет требоваться, в частности, не только внутреннее, но и внешнее, публичное обращение к Иисусу. Без зримости этой связи с Иисусом спасение невозможно: "Всякого, кто исповедает Меня пред людьми, того исповедаю и Я пред Отцем Моим Небесным; а кто отречется от Меня пред людьми, отрекусь от того и Я пред Отцем Моим Небесным" (Мф. 10, 32 — 33).

Исповедание Христа перед людьми может быть опасно. И опасность будет грозить отнюдь не за проповедь любви или покаяния, но за проповедь о Самом Христе. "Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить **за Меня** (Мф. 5, II). "И поведут вас к правителям и царям **за Меня**" (Мф. 10, 18). "И будете ненавидимы всеми **за имя Мое**; претерпевший же до конца спасется" (Мф. 10,22).

И обратное: "Кто примет одно такое дитя **во имя Мое**, тот Меня принимает" (Мф. 18, 5). Здесь не сказано "во имя Отца" или "ради Бога". Точно так же Свое присутствие и помощь Христос обещает тем, кто будет собираться не во имя "Великого Непознаваемого", но во имя

Его: "Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них" (Мф. 18,20).

Более того, Спаситель ясно указывает, что именно в этом и состоит новизна религиозной жизни, привнесенная им: "Доныне вы ничего не просили во имя Мое; просите, и получите, чтобы радость ваша была совершенна" (Ин. 16, 24).

И в завершение Библии звучит призыв: "Ей, гряди, Господи Иисусе!". Не "Прииди, Истина" и не "Осени нас, Дух!", но — "Гряди, Иисусе".

Христос спрашивает учеников не о том, каково мнение людей о Его проповедях, но о том — "за кого люди почитают Меня?" Здесь дело не в принятии системы, учения — а в принятии Личности. Евангелие Христа раскрывает себя как Евангелие о Христе, оно несет Весть о Личности, а не о концепции. В терминах нынешней философии можно сказать, что Евангелие — слово персонализма, а не концептуализма. Христос не совершил ничего такого, о чем можно было бы говорить, отличая и отделяя это от Его Я.

Основоположники других религий выступали не как предмет веры, а как ее посредники. Не личность Будды, Магомета или Моисея были настоящим содержанием новой веры, а их учение. В каждом случае можно было отделить их учение от них самих. Но — "Блажен, кто не соблазнится о Мне" (Мф. 11, 6).

Та важнейшая заповедь Христа, которую Он сам назвал "новой", также говорит о Нем Самом: "Заповедь новую даю вам, да любите друг друга, как Я возлюбил вас" (Ин. 13, 34). Как Он возлюбил нас — мы знаем: до Креста.

Есть еще одно принципиальное пояснение этой заповеди. Оказывается, отличительный признак христианина — любовь не к тем, кто любит его ("ибо не так ли поступают и язычники?"), но любовь к врагам. Но можно ли любить врага? Враг — это человек, которого я по определению, мягко выражаясь, не люблю. Смогу ли я полюбить его по чьему-то приказу? Если гуру или проповедник скажет своей пастве: завтра с восьми часов утра начинайте любить ваших врагов — действительно ли именно чувство любви обнаружится в сердцах его учеников в десять минут девятого? Медитации и тренировки воли и чувств могут научить равнодушно, без аффектов относиться к недругам. Но вот радоваться их удачам как своим человеку

невместимо. Даже горе чужого легче разделить с ним. А радость чужого разделить невозможно… Если я люблю кого-то — любая весть о нем радует меня, от мысли о скорой встрече с любимым человеком я радуюсь… Жена радуется успехам мужа на работе. Сможет ли она с той же радостью встретить весть о служебном повышении того, кого она считает своим врагом? Первое чудо Христос совершил на брачном пире. Говоря о том, что Спаситель взял на Себя наши страдания, мы часто забываем, что Он был солидарен с людьми и в радостях…

Так что же, если заповедь о любви к врагам невместима нам — зачем Христос дает ее нам? Или Он плохо знает человеческую природу? Или Он просто хочет всех нас погубить Своим ригоризмом? Ведь, как подтверждает апостол, нарушитель одной заповеди становится повинен в разрушении всего Закона. Если я нарушил один параграф закона (например, занимался вымогательством) — на суде мне не помогут ссылки на то, что я никогда не занимался кражей лошадей. Если я не исполняю заповеди о любви к врагам — что мне пользы от раздаяния имущества, переставления гор и даже отдания тела на сожжение? Я — обречен. И обречен потому, что Ветхий Завет оказался более милосерден ко мне, чем Завет Новый, предложивший такую "новую заповедь", которая подвергла своему суду уже не только подзаконных иудеев, но и все человечество.

Как же мне ее исполнить, найду ли я в себе силы для послушания Учителю? Нет. Но — "Человекам это невозможно, но не Богу, ибо все возможно Богу (Мк. 10, 27). Пребудьте в любви Моей… Пребудьте во Мне, и Я — в вас" (см.: Ин. 15, 9). Зная, что любить врагов человеческими силами невозможно, Спаситель соединяет с Собою верных, как ветви соединяются с лозою, чтобы в них открылась и действовала — Его любовь. "Бог есть Любовь… Приидите ко Мне, все труждающиеся и обремененные"… " Закон обязывал к тому, чего не давал. Благодать дает то, к чему обязывает" (Б. Паскаль[5]).

Значит, эта заповедь Христа немыслима вне участия в Его Тайне. Мораль Евангелия нельзя отделить от его мистики. Учение Христа неотторжимо от церковной христологии. Лишь непосредственное соединение со Христом, буквально — причастие Ему, делает возможным исполнение Его новых заповедей.

Обычная этическая и религиозная система представляет собой путь, следуя которым, люди приходят к определенной цели. Христос

начинает именно с этой цели. Он говорит о жизни, истекающей от Бога к нам, а не о наших усилиях, которые могут нас вознести до Бога. Для чего другие работают, то Он дает. Другие учителя начинают с требования, Этот — с Дара: "Достигло до вас Царство Небесное". Но именно поэтому и Нагорная проповедь возвещает не новую нравственность и не новый закон. Она возвещает вступление в какой-то совершенно новый горизонт жизни. Нагорная проповедь не столько излагает новую нравственную систему, сколько открывает новое положение вещей. Людям дается дар. И говорится, при каких условиях они могут не выронить его. Блаженство не награда за подвиги, Царство Божие не воспоследует за духовной нищетой, а сорастворяется ей. Связь между состоянием и обетованием есть Сам Христос, а не человеческое усилие или закон.

Уже в Ветхом Завете вполне ясно возвещалось, что лишь пришествие Бога в сердце человека может заставить его забыть все былые несчастья: "Уготовал еси благостию Твоею нищему, Боже" пришествие Твое в сердце его (Пс. 67, 11). Собственно, у Бога только два места обитания: "Я живу на высоте небес, и также с сокрушенными и смиренными духом, чтобы оживлять дух смиренных и оживлять сердца сокрушенных" (Ис. 57, 15). И все же одно дело — утешающее помазание Духа, что ощущается в глубине сокрушенного сердца, и другое — мессианское время, когда мир становится уже неотторжим от Бога… Поэтому "блаженны нищие": Царство Небесное — уже их. Не "будет ваше", но — "ваше есть". Не потому, что вы Его нашли или заработали, а потому, что Оно само активно, Оно само нашло вас и настигло.

И иной Евангельский стих, в котором обычно видят квинтэссенцию Евангелия, также говорит не столько о добрых отношениях между людьми, сколько о необходимости признания Христа: "По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою" (Ин. 13, 35). Так каков же первейший признак христианина? — Нет, не "иметь любовь", а "быть Моим учеником". "По тому узнают все, что вы студенты, что у вас есть студбилет". Что является здесь главным вашим атрибутом — имение студбилета или сам факт студенчества? Другим важнее всего понять, что вы — Мои! И вот вам — Моя печать. Я вас избрал. Мой Дух на вас. Моя любовь в вас да пребывает.

Итак, "Господь, телесно явившись людям, прежде всего требовал от нас познания Себя и этому учил, и к этому немедленно привлекал; даже более: ради этого чувства Он пришел и для этого Он делал все: "Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать о истине" (Ин. 18, 37). А так как Истиною был Он Сам, то почти что сказал: "Да покажу Себя Самого" (св. Николай Кавасила)[6]. Главным делом Иисуса было не Его слово, а Его бытие: бытие-с-людьми; бытие-на Кресте.

И ученики Христа — апостолы — в своей проповеди не пересказывают "учения Христа". Выйдя на проповедь о Христе, они не пересказывают Нагорную проповедь. Ссылки на Нагорную проповедь отсутствуют и в речи Петра в день Пятидесятницы, и в проповеди Стефана в день его мученической кончины. Вообще апостолы не употребляют традиционно-ученической формулы: "Как наставлял Учитель".

Более того, даже о жизни Христа апостолы говорят очень скупо. Свет Пасхи для них настолько ярок, что их зрение не простирается на десятилетия, предшествовавшие шествию на Голгофу. И даже о событии Воскресения Христова апостолы проповедуют не как о факте лишь Его жизни, но как о событии в жизни тех, кто принял пасхальное благовестие, — потому что "Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, живет в вас" (Рим. 8, 11); "Если же и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем" (2 Кор. 5, 16).

Апостолы говорят об одном: Он умер за наши грехи и воскрес, и в Его Воскресении — надежда нашей жизни. Никогда не ссылаясь на учение Христа, апостолы говорят о факте Христа и Его Жертвы и о Его воздействии на человека. Христиане веруют не в христианство, а в Христа. Апостолы проповедуют не Христа Учащего, а Христа Распятого — моралистам соблазн и теософам безумие.

Мы можем представить себе, что все евангелисты были бы убиты вместе с ап. Стефаном. Даже в нашем Новом Завете более половины книг написаны одним ап. Павлом. Поставим мысленный эксперимент. Предположим, все двенадцать апостолов убиты. Близких свидетелей жизни и проповеди Христа не осталось. Но воскресший Христос является Савлу и делает его Своим единственным апостолом. Павел же затем пишет весь Новый Завет. Кем мы тогда были бы? Христианами или павлинистами? Мог ли в этом случае Павел называться

Спасителем? Павел, как бы предвидя такую ситуацию, отвечает вполне резко: почему "у вас говорят: "я Павлов"; "я Аполлосов"; "я Кифин"; "а я Христов"? разве Павел распялся за вас?" (1 Кор. 1, 12–13).

Эту апостольскую сконцентрированность на тайне Самого Христа унаследовала и древняя Церковь. Основная богословская тема первого тысячелетия — это не диспуты об "учении Христа", а споры о феномене Христа: Кто пришел к нам?

И на своих Литургиях древняя Церковь благодарит Христа совсем не за то, за что готовы оказывать Ему почтение современные учебники по истории этики. В древних молитвах мы не встретим вохвалений типа: "Благодарим Тебя за Закон, который Ты нам напомнил", "Благодарим Тебя за проповеди и красивые притчи, за мудрость и наставления", "Благодарим Тебя за общечеловеческие нравственные и духовные ценности, проповеданные Тобою".

Вот, например, "Постановления апостольские" — памятник, восходящий ко II веку: "Благодарим, Отче наш, о жизни, которую Ты открыл нам Иисусом, Отроком Твоим, за Отрока Твоего, Которого и послал для спасения нашего как Человека, Которому и соизволил пострадать и умереть. Еще благодарим, Отче наш, за честную кровь Иисуса Христа, пролитую за нас, и за честное тело, вместообразы которых мы предлагаем, как Он установил нам возвещать Его смерть"[7].

Вот "Апостольское предание" св. Ипполита: "Мы благодарим Тебя, Боже, через возлюбленного Отрока Твоего Иисуса Христа, Которого в последние времена Ты послал нам Спасителем, Искупителем и Вестником воли Твоей, Который есть Слово Твое, неотделимое от Тебя, Которым все сотворено по желанию Твоему, Которого Ты послал с небес в утробу Девы. Исполняя волю Твою, Он простер руки, чтобы освободить от страданий тех, кто в Тебя верует… Итак, вспоминая Его смерть и воскресение, приносим Тебе хлеб и чашу, вознося Тебе благодарение за то, что ты удостоил нас предстать перед Тобой и служить Тебе"[8]…

И во всех последующих Литургиях — вплоть до Литургии св. Иоанна Златоуста, доныне совершающейся в наших храмах, — благодарение воссылается за Крестную Жертву Сына Божия — а не за мудрость проповеди.

И в совершении другого величайшего Таинства Церкви — Крещения, мы обретаем подобное же свидетельство. Когда Церковь вступала в самую страшную свою битву — в очное противоборство с духом тьмы, она призывала на помощь своего Господа. Но — опять же — Каким она видела Его в эту минуту? До нас дошли молитвы древних экзорцистов. В силу своей онтологической серьезности они почти не изменились за тысячелетия. Приступая к Таинству Крещения, священник читает уникальную молитву — единственную церковную молитву, обращенную не к Богу, а к сатане. Он повелевает духу противления оставить нового христианина и не прикасаться отныне к нему, ставшему членом Тела Христова. Так каким же Богом заклинает священник диавола? — "Запрещает тебе, диаволе, Господь пришедый в мир, вселивыйся в человецех, да разрушит твое мучительство и человеки измет, Иже на древе сопротивные силы победи, Иже разруши смертию смерть и упраздни имущаго державу смерти, сиречь тебе, диаволе…". И почему-то нет здесь призыва: "Убойся Учителя, повелевшего нам не противиться злу силою"…

Итак, христианство — это сообщество людей, пораженных не столько какой-то притчей или высоким нравственным требованием Христа, а собрание людей, ощутивших тайну Голгофы. В частности, поэтому так спокойно Церковь относится к "библейской критике", обнаруживающей в библейских книгах вставки, описки или искажения. Критика библейского текста может казаться опасной для христианства лишь в том случае, если христианство воспринимать на исламский манер — как "религию Книги". "Библейская критика" XIX века способна была порождать антицерковный триумфализм лишь при условии переноса в христианство критериев, важных для ислама и, отчасти, для иудаизма. Но ведь даже религия древнего Израиля строилась не столько на некоем вдохновленном Свыше учении, сколько на историческом событии Завета. Христианство тем более — это не вера в книгу, упавшую с неба, но в Личность, в то, что она сказала, сделала, испытала.

Для Церкви важна не столько подлинность пересказа слов Основателя, сколько Его жизнь, которую подделать невозможно. Сколько бы ни вкралось вставок, упущений или дефектов в письменные источники христианства — для него это не смертельно, ибо оно строится не на книге, а на Кресте[9].

Так изменила-ли Церковь "учению Иисуса", перенеся все свое внимание и упование с "заповедей Христа" на саму Личность Спасителя и Тайну Его Бытия? Протестантский либеральный богослов А. Гарнак считает, что — да, изменила. В подтверждение своей идеи о том, что в проповеди Христа важнее этика, чем Личность Христа, он приводит логию Иисуса: "Если любите Меня, заповеди Мои сохраните" — и из нее заключает: "Делать христологию основным содержанием Евангелия является извращением, об этом ясно говорит проповедь Иисуса Христа, которая в основных своих чертах очень проста и ставит каждого непосредственно перед Богом"[10]. Но ведь — Меня любите и заповеди — тоже Мои…

; Христоцентризм исторического христианства, столь очевидно отличающийся от моралистического прочтения Евангелия людьми малорелигиозными, не нравится многим нашим современникам. Но, как и в I веке, христианство и ныне готово вызывать у язычников антипатию к себе ясным и недвусмысленным свидетельством своей веры в Единого Господа, Воплотившегося, Распятого и Воскресшего — "нас ради человек и нашего ради спасения"[11].

Христос — не только средство Откровения, через которое Бог говорит к людям. Поскольку Он — Богочеловек, то Он является еще и субъектом Откровения. И более того — Он оказывается и содержанием Откровения. Христос есть Тот, Кто вступает в сообщение с человеком, и Тот, о Ком это сообщение говорит.

Бог не просто издалека сообщил нам некие истины, которые Он счел необходимыми для нашего просвещения. Он Сам стал человеком. О Своей новой неслыханной близости с людьми Он и говорил каждой Своей земной проповедью.

Если бы Ангел прилетел с Небес и возвестил нам некую весть, то последствия его визита вполне могли бы быть вмещены в эти слова и в их письменную фиксацию. Тот, кто точно запомнил ангельские слова, понял их смысл и передал их ближнему, в точности повторил бы служение этого Вестника. Вестник тождествен своему поручению. Но можем ли мы сказать, что поручение Христа сводилось к словам, к оглашению неких истин? Можем ли мы сказать, что Единородный Сын Божий исполнил то служение, которое с не меньшим успехом мог бы исполнить и любой из Ангелов и любой из пророков?

— Нет. Служение Христа не сводится к словам Христа. Служение Христа не тождественно учению Христа. Он не только пророк. Он еще и Священник. Служение пророка может быть всецело зафиксировано в книгах. Служение Священника — это не слова, а действие.

В этом и состоит вопрос о Предании и Писании. Писание — это ясная фиксация слов Христа. Но если служение Христа не тождественно Его словам — значит, плод Его служения не может быть тождествен евангельской фиксации Его проповедей. Если Его учение есть лишь один из плодов Его служения — то каковы остальные? И как люди могут стать наследниками этих плодов? Как передается учение, как оно фиксируется и хранится — понятно. Но — остальное? То, что в служении Христа было сверхсловесно, то и не может быть передаваемо в словах. Значит — должен быть иной способ соучастия в служении Христа, помимо Писания.

Это — Предание.

ЧТО ЗНАЧИТ ВОЗНЕСЕНИЕ?

Итак, Христос проповедовал уникальное значение Своей Жизни, Своей миссии и Своей Жертвы для судеб человечества. Все христиане согласны в том, что наше спасение Христос совершил Своей Жертвой. Разногласия между христианами возникают по другим вопросам.

Первый из них: Какие отношения с Богом возможны в мире после Вознесения Христа?

Второй вопрос: Каким именно путем каждый отдельный человек может сделать своим тот дар спасения, который Христос принес для всего человечества?

Так что же значит Вознесение? Это расставание? Остались ли люди на земле одни, как и прежде? Мы просто были навещены — и вновь оставлены? На небесах мы получили Ходатая — но на земле мы по прежнему одни? Стал ли Бог ближе к нам? Были дни, когда Он был не просто ближе, Он был с нами, посреди нас. Те дни прошли. Унесла ли с собою река времени присутствие Творца Вечности на земле? С каждым годом, с каждой минутой становимся ли мы все дальше от той единственной точки истории, когда Слово стало плотью, когда Вечность коснулась времени?

Однако прощальная страница Евангелия совсем не так печальна. Она наполнена не плачем разлуки и не прощальными словами. Скорее Христос отрицает Свой уход, предупреждает, чтобы Его не считали отсутствующим: "Се, Я с вами во все дни до скончания века" (Мф. 28, 20).

Что оставил Христос "после Себя"? Протестантский рефлекс немедленно отвечает на этот вопрос: Евангелие. Но не слишком ли поспешно это отождествление Христа с книгой о Нем? Не превращает ли такая доктрина Христа — "в начетчика, который принес на землю только кучу текстов"?[12]

Спросим иначе: что апостолы приняли от Христа, что они усвоили от Него? Только знания, те знания, что сегодня усваивают на уроках "Закона Божия" или на "библейских курсах"? Или нечто несравненно большее, чем богословские схемы и моральные прописи?

Но и этот вопрос не является самым важным. Важнее его другой: а что Христос принял от Отца? Ведь то, что Сын принял от Отца, Он дал Своим ученикам. Так что же от Отца передается Христу, от Христа — апостолам, от апостолов — Церкви?

Что Христос получил от Бога? Только знание? Или силу, и славу, и власть, и саму Божественность? Сын получил от Бога Вечность, то есть такое бытие, которое не может быть коррозировано тлением и смертью. Это то, что называется "предвечным рождением". Тем и отличается рождение от акта творения, что рождаемому передается вся природа рождающего (в то время как творение лишь в каком-то отношении подобно своему творцу).

А затем Сын рождается вновь. Но уже в потоке времен — рождается от человеческой Матери. И то, что Его Ипостась получила от Отца до начала времени, Он передает Своей новой, человеческой природе. Происходит обожение человеческой природы Богочеловека, своей полноты достигающее уже в Воскресении. Именно тогда не только Божественная природа, единосущная с Отцом, но и человеческая природа, воспринятая Словом от Марии, становится достойна высших именований. Так православная традиция толкует те слова апостольской проповеди, что так соблазнительны для "Свидетелей Иеговы": "Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, Которого вы распяли" (Деян. 2, 36).

Что значит "соделал"? Неужели Сын есть тварь? Св. Григорий Нисский обращает внимание на то, что, во-первых, эта проповедь обращена к иудеям, которые видели лишь "завесу плоти" Христа и не видели Его духовной природы, а во-вторых, на то, что у апостола употреблено указательное местоимение. Указывать можно только на то, что видимо. Иудейская толпа не была на Фаворе и потому Божественной славы Иисуса не видела. Видеть они могли лишь его человеческую природу. И значит, именно на человеческую, а не на духовную природу Христа указывают слова о том, что "Бог соделал Господом Сего Иисуса".

По воскресении свойства славной Божественной природы даются уничиженному на Кресте телу Христа. В богословии это называется "перихорезис" — обмен свойствами двух природ Христа и обмен именами. Вслед за Тертуллианом мы получаем право совмещать прежде несовместимое: "Распят Сын Божий; не стыдно, потому что

постыдно. И умер Сын Божий; оттого и заслуживает веры, что бессмысленно. И Похороненный воскрес; несомненно, потому что невозможно" (Тертуллиан. О теле Христа, 5). "Божеские именования переходят на человека, так что видимый на Кресте именуется Господом Славы по причине соединения естества Его с низшим и перехождения вместе с тем и благодати наименования от Божеского на человеческое" (св. Григорий Нисский. Против Евномия, 6,2).

Преодолев человеческую смерть, Логос своей Вечностью, полученной от Отца, напитал Свою человеческую природу, полученную от Жены. Но это Он сделал не для Себя, а для нас. Свою человеческую природу, преображенную Вечной Жизнью, Он передает далее нам: "Как послал Меня живый Отец, и Я живу Отцем, так и ядущий Меня жить будет Мною" (Ин. 6, 57).

Это не предание учения, но предание Жизни. Это не Интернет, не информационная цепочка. Это передача самого бытия, истечение Вечности, а не передача "гностической" информации.

"Все предано Мне Отцом Моим…и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть" (Мф. 11, 27), — говорит Христос. "Дана Мне всякая власть на небе и на земле" — это последние слова Христа перед Вознесением (Мф. 28,18).

Христианский Бог — это Троица. Мы не можем говорить о Сыне, не вспомнив об Отце. Прежде чем говорить о том, что Им передано, надо поставить вопрос о том — что Им получено. Получена Им полнота Божественной Жизни. И именно она передается Христом людям.

Даже власть Суда, от Отца данная Сыну, передается Им апостолам (1 Кор. 6, 2–3). Даже знание Непостижимого Отца передается от Сына тем, "кому Сын хочет открыть". Свои отношения с Отцом Христос хочет ввести в мир людей: "Как и Мы" ("Отче Святый! соблюди их… чтобы они были едино, как и Мы… Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино" — Ин. 17, 11, 21). Люди должны не просто узнать то, что известно Христу. Люди должны стать тем, чем был и есть Христос: "Они — как и Я" ("Они не от мира, как и Я не от мира" — Ин. 17, 16). "И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им" (Ин. 17, 22). Слава (теофания) на библейском языке — это не "известность" и не "популярность". Это проявление Божия Присутствия. Как очевидно присутствие Бога в Сыне Божием, так же

ощутимо это Присутствие должно просиять и в Его учениках. Наконец, величайшая из Божиих энергий, имя которой в сознании христиан даже стало синонимом слова Бог — любовь, — включается в акт передачи от Отца через Сына к апостолам: "Любовь, которою Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них" (Ин. 17, 26).

То, что подлежит передаче, что наследуется христианами от Христа и передается из поколения в поколение — это и есть Предание. Но если вопрос о том, что Христос передал людям, нельзя обсуждать без предварительного уяснения вопроса о том, что Христос прежде принял от Отца, — значит, вопрос о Предании надо ставить в контексте триадологии (триадология — учение о Боге как Троице).

Предание зарождается в Троице. Предание начинается — от Отца к Сыну[13]. И далее Предание водопадом ниспадает на землю с Неба — от Отца Христом. "Как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас" (Ин. 20,21).

То, что Христос получил от Отца — Он дал апостолам, а те передали Церкви. Св. Ириней (II в.) и Тертуллиан (III в.) говорили о Предании: это то, что Церковь от апостолов, апостолы от Христа, а Христос от Бога восприняли[14]. И когда я читаю у Карла Барта, что "вся жизнь Церкви необходима лишь для осуществления того, что мы назвали вестническим служением Церкви, для kerygma, то я лишь поражаюсь этим нечувствием к онтологической глубине христианства. Если Барт прав, то Христос — Ангел, вестник, а никак не "Единородный Сын, Сущий в лоне Отчем". Ибо зачем Главе Церкви пребывать столь существенным образом соединенным с бытием Отца, если задача Церкви сводится к информированию?

Вновь и вновь повторю: экклезиология (учение о Церкви) должна прямо уходить в выси триадологии (учение о Троице). Церковь несет и дарит людям то, что ей вручили апостолы. Апостолы могли вручить Церкви лишь то, что передал им Спаситель. Христос же пришел в мир для того, чтобы передать людям то, что Он Сам принял от Отца. Поэтому вопрос о том, что Церковь в истории может дать человеку, — это вопрос о том, что Сын воспринял от Отца в вечности.

Отец предает полноту Своей Божественности Христу; Христос вручает Свою жизнь людям. Как во Христе "обитала вся полнота Божества телесно" (Кол. 2, 9) — так и людям должна быть передана возможность стать "причастниками Божеского естества" (2 Пет. 1, 4).

Согласно торжественному заверению апостола Павла, от этой любви Божией, дарованной во Христе, нас не может отлучить ничто (см.: Рим. 8, 39). Но любовь Христа к людям, как мы видели из только что приведенных слов Христа, означает пребывание самого Христа в человеке. Значит — ничто не может отделить христианина от Христа: "ни настоящее, ни будущее". Ни даже сам факт Вознесения Спасителя.

Однако — как Спаситель вручает Свою Богосыновнюю Жизнь людям? Здесь нет торжественных деклараций о делегировании неких полномочий. Новый Завет — не нотариальный документ, юридически фиксирующий усыновление найденыша. Христос вверяет людям полноту Своей жизни. Но вверение означает и выдачу, отказ от полновесного контроля со стороны "заимодавца"… И в русском, и в греческом, и в латинском языках "предать" означает и передать, и выдать… Предание — предательство (например, в латинском тексте Лк. 20, 20: traderent illum — "да предаст себя"), выдача, беззащитность. Бог выступает из Своей недоступности и всемогущества и приемлет плоть наших страданий. Предание — это завещание, отдание права собственности. Вот содержание христианского Предания: "Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее. Никто не отнимает ее у Меня" (Ин. 10, 17–18). Саму притчу о человеке, раздавшем при своем отъезде таланты, Христос рассказал, отправляясь в Свое последнее, крестное и смертное странствие.

Сын Человеческий предается в руки грешников — для их же спасения. Предание — это дар, и это — жертва. Так мы прикасаемся к главной тайне христианства: Предание как тайна крестной любви… Если Христос Себя не выдаст на смерть — люди ничего не смогут принять. Христос разносит Себя и раздает. Но нельзя забывать, что всюду, где Христос "раздает Свое Тело" — Он "преломляет" Его. Вечеря любви не случайно соседствует с Голгофским Крестом. Предание совершается ради любимых.

"Потому любит Меня Отец, что Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее. Никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее…Сию заповедь получил Я от Отца Моего" (Ин. 10, 17–18). Кому отдает Свою жизнь Христос и зачем? Только Отцу ("В руки Твои предаю Дух Мой")? Только палачам? Его Жертва есть просто отказ, есть только негатив, окрадывание, умаление жизни? Или это есть еще и дарение, и та жизнь, которую отдает Христос, кем-то приемлется?

Для православного сознания очевидно, что прежде всего Христос дарит Себя нам: "Так как распятие совершено за любимых, то Христос называет его славою" (см.: Ин. 7, 39) (св. Иоанн Златоуст[15]). "Мы не должны ничего ставить выше Христа, так как и Он выше нас ничего не ставил" (св. Киприан Карфагенский[16]). Любовь Христова жертвует себя любимым, то есть — людям.

Символом жизни в Библии является кровь. Христос не просто изливает Свою кровь. Кровь Христа не просто впитывается камнями Голгофы. Кровь Христа не просто исторгается из Него насилием палачей. Он Сам открывает источники Своей Крови. И собирает ее в Чашу (парадоксальным образом — еще до Распятия). И эту Чашу Крови Он предлагает — кому? Свою изливаемую Кровь Христос предлагает испить не сатане, не палачам и не Богу Отцу. Он предлагает, чтобы апостолы приняли ее в себя. "Не могли бы мы пить и Крови Христовой, если бы Христос не был прежде истоптан и выжат", — пишет в III веке св. Киприан Карфагенский (Письмо 63. К Цецилию о таинстве чаши Господней[17]), приводя пророческий текст: "От чего же одеяние Твое красно, и ризы у Тебя, как у топтавшего в точиле?" (Ис. 63, 2).

Итак, Христос отдает людям Самого Себя, Свою жизнь. Но если это так, то и люди должны принять от Христа именно то, что Христос им передал. Не Его слова и не слова о Нем, а Его Самого, Его Жизнь.

Ведь в этом и состоит главный смысл религиозной истории: мир оказался оторван от Бога, и в этой своей оторванности он начал задыхаться, болеть, умирать. Чтобы насытить этот умирающий мир энергиями жизни, надо не просто с Небес провозгласить ему прощение. Водолаза, который задыхается из-за того, что по ошибке сам перерезал себе шланг с подачей воздуха, не спасут слова капитана: "Я прощаю тебе порчу государственного имущества!"[18]. Нужно, чтобы Дух Жизни вновь был посреди нас и в нас. Бог должен быть с нами и после Вознесения. Мир истории не должен быть изолирован от Вечного круга бытия.

Поэтому Православие убеждено, что Христос оставил не добрую память о Себе, но Самого Себя. Он не уходил. Его Вознесение не обеднило человеческую жизнь, а обогатило нас: ибо Вознесшийся Христос от Престола Отца посылает нам Свой Дух, Который возвращает нам и Тело Христово.

Христианство онтологично. Онтологическим мы назовем акт, соединяющий два уровня бытия (вообще онтология — "учение о бытии"). Ядерный взрыв — не онтологический процесс, а вот когда моя мысль поднимает мою руку, то есть, говоря языком Декарта, субстанция мыслящая воздействует на субстанцию протяженную — это уже онтология. Важнейшие же уровни христианской онтологии — Творец и тварь. Так вот, суть христианства в том, что "Бог, избравший меня… и призвавший благодатью Своею, благоволил открыть во мне Сына Своего" (Гал. 1, 15–16). О том же говорит и св. Григорий Нисский в своем толковании на Песнь Песней: когда происходит истинная встреча человеческой души (Невесты) и Христа (Жениха) — "начинается взаимное перехождение одного в другое, и Бог бывает в душе, и душа также переселяется в Бога. Невеста достигла, кажется, самого верха в надежде благ, ибо что выше сего — пребывать в самом Любимом и в себя восприять Любимого?"[19].

В христианстве Бог дает людям Свою вечность. И поэтому христианское Предание — это поистине "традиция бессмертия"[20]

"Без Меня не можете делать ничего" (Ин. 15, 5), — говорит Христос. Он не говорит, что "вы не сможете что-либо доброго сделать без консультации с книгами моих апостолов". Он говорит: "без Меня". Значит, чтобы христиане хоть что-то смогли изменить в мире — с ними должен быть и действовать Христос. Значит, чтобы быть христианином, надо иметь в своей жизни нечто иное, чем Писание. Надо иметь в себе святыню большую, чем Писание. Наличие Библии в доме не гарантирует успеха. Есть еще нечто, в отсутствие чего мы не сможем "творити ничесоже".

Странно, что когда на диспутах я пристаю к протестантам с вопросом "что же нам оставил Христос" — они упорно час за часом твердят: "Библию, Библию, Библию…". Понятно, это основной постулат протестантизма: sola Scriptura. Только Библия является источником познания Бога. Никакие человеческие "предания" не могут дополнять или изменять Слово Божие… Но можно ли тезис, рожденный в совершенно определенной полемике (в полемике первых протестантов против католичества), считать универсальной формулой христианства? Не слишком ли много оставляет за своими рамками эта торжественная и красивая формула: "только Писание"?

А ведь достаточно хоть немного задуматься, что бы выйти за пределы своего протестантского катехизиса и ответить на мой вопрос: "Христос оставил нам Духа Святого"; вспомним будущее время в обещании Христа: "Дух Святый, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам" (Ин. 14, 26). Когда апостолы под воздействием Духа "вспомнили" и записали слышанное от Христа — неужто и Утешитель покинул их, однажды уже осиротевших в Вознесении? Бог пришел, к людям, чтобы отныне быть неразлучным с ними.

По слову ап. Павла, "никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос" (1 Кор. 3, II). Основание Церкви и христианской жизни — Христос, а не Библия. Протестанты не без основания отмечали, что некоторые стороны церковных преданий при чрезмерной увлеченности ими могут заслонить собою живого Христа[21]. Но не произошло ли с самим протестантством чего-то подобного? Не заслонила ли Библия им живого Христа? Написано же в баптистском учебнике догматики: "Священное Писание достаточно для полноты духовной жизни человека"[22]. Мне всегда казалось, что для полноты духовной жизни нужен Сам Бог, а не слово о Нем. Или, например, говорит адвентистская книжка: "Служение учения Церкви не имеет права основываться ни на чем ином, кроме как на Библии"[23]. Но разве не мертво слово, которое зиждется не на живом сердечном опыте, а на цитатах?

Есть ли Писание единственная форма присутствия Христа в Церкви, в людях, в истории? Что толкуют подлинно христианские богословы? Писание — или Опыт? Экзегетами чего они являются? Текста или сердечной глубины, обновленной Христом в них самих? Только ли услышанное обречены пересказывать век за веком поколения проповедников? При каждом пересказе Весть все более будет стираться…

Или же есть источник обновления Проповеди? Если есть — то где? Что вновь и вновь зажигает сердце? Ответ один: Дух. Значит, чтобы апостольская проповедь — даже в том виде, в каком она записана в книгах Нового Завета — вновь и вновь звучала, апостолы должны были оставлять в учениках нечто некнижное: Дух и Радость Христову.

Не надо делать Христа пленником Его же собственной Книги. Протестантский принцип "sola Scriptura" замыкает уста Христу и говорит Ему точь-в-точь как Великий Инквизитор у Достоевского: "Не отвечай, молчи. Да и что бы Ты мог сказать? Да Ты и права не имеешь ничего прибавлять к тому, что уже сказано Тобой прежде. Зачем же Ты пришел нам мешать?" А если Христос хочет говорить не только апостолам? Если Он желает касаться и воспламенять сердца и других людей?

О щущение свободы Бога, которая не скована ничем, и ощущение Его любящей близости к людям породили очень непротестантские слова св. Иоанна Златоуста, которыми он начинает свое толкование Евангелия от Матфея: "По-настоящему, нам не следовало бы иметь и нужды в помощи Писания, а надлежало бы вести жизнь столь чистую, чтобы вместо книг служила нашим душам благодать Духа, и чтобы как те исписаны чернилами, так и наши сердца были исписаны Духом"[24].

Евангелие — путь ко Христу. Но путь и цель не стоит отождествлять. Реальность, возвещаемая свидетельством Писания, превосходит все свидетельства. Христос выше Евангелия, и Он может действовать в людях не только через посредство Своей Книги.

Чтобы человек мог приступить к толкованию Библии, опыт внебиблейского прикосновения к Истине уже должен у него быть. "Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия…и не может разуметь…Но духовный судит о всем… Ибо кто познал ум Господень? А мы имеем ум Христов" (1 Кор. 2, 14–16). Библия Боговдохновенна — значит, понять ее и расслышать ее основную весть о Слове, ставшем плотью, о Любви Отца, явленной в Сыне, может лишь человек, уже коснувшийся Духа.

Чтобы понять сказанное — человек должен уже прикоснуться к Несказанному. А Оно-то уж точно не может быть вмещено в страницы текста. Поскольку Молчание первичнее речи, опыт Прикосновения, опыт того понимания, которое уже гото во вот-вот родиться, — первичнее чтения Книги.

Читающий должен получить доступ к тому же Источнику, что и священнописатель, — лишь тогда он поймет, о чем идет речь. Заключен ли этот Источник в евангельском тексте? Если Евангелие само по себе способно гарантировать адекватность и богопросвещенность своего понимания, то перед нами некое особое

таинство Воплощения Слова не в человека, а в книгу, некая магия самостоятельно живущего текста, который сам из себя способен творить чудеса. Как католический священник совершает таинства сам, в силу данных ему властных полномочий — так и Евангелие в протестантском понимании оказывается самостоятельным подателем благодати веры, которому живое дыхание Бога уже и не очень-то нужно[25]. Православное богословие, однако, утверждает, что Таинства свершает не священник, а Сам Бог (священнослужитель лишь служит Таинству), — и так же православие мыслит о таинстве чтения Евангелия: лишь с Богом можно познавать Божие. Прежде чтения евангельской странички мы молимся Богу — "о еже услышати нам Святаго Евангелия чтение", молимся не о лучшей акустике, а о ниспослании нам дара верного понимания, верной герменевтики текста.

А это означает, что должен быть некий путь рождения в человеке того духовного опыта, который только и откроет ему глаза на смысл Благой Вести. А путь к пониманию текста сам текстом быть не может. Если Писание Боговдохновенно, то только Дух Святый обладает герменевтическим ключом. И это Предание Духа происходит по внетекстуальным каналам: как опыт, как ощущение.

"Разумеешь ли, что читаешь? — спросил Филипп эфиопского евнуха. Он сказал: как могу разуметь, если кто не наставит меня" (Деян. 8, 30–31). Именно Дух заставляет нас исповедовать Иисуса Господом (см.:1 Кор. 12, 3) и открывает ум к разумению того текста, что написан был при участии Духа.

Писание содержит все знания, необходимые ддя нашего спасения, но оно недостаточно для того, чтобы мы восприняли, верно истолковали и верно применили к своей жизни эти знания, таящиеся в нем. Писание должно читаться через дар того же Духа, Который вдохновил сами Писания. Дух внес смысл в человеческое слово. Кто же может вынести этот смысл из слов и донести их до сердца читающего человека? Бог дает постижение Своего Слова. Благодаря новому действию Бога мы познаем смысл Его Откровения. Так были открыты глаза эммауским путникам и на Христа, и на смысл Моисеева Закона… Иисус Один может снять покрывало с наших глаз, чтобы мы могли понять написанное[26]. Чтобы понять слово Господа к апостолам, надо почувствовать действие Духа в нас.

В церковном понимании — по справедливому замечанию католического богослова Л. Буйе — "Предание по отношению к Библии не есть некий посторонний элемент, без которого она оставалась бы неполной. Речь идет о том, что Библию нужно вновь ставить — или, вернее, поддерживать, — в ей присущей атмосфере, в ее жизненной среде, в ее первоначальном освящении. Это Библия и ничего кроме Библии, но это — Библия вся целиком, не в букве своей только, но и в Духе, Авторе, непрестанно оживляющем ее чтение. "Где, в самом деле, — спрашивал святой Августин, — найти дух Христов, если не в теле Христовом?"[27].

Стоит обратить внимание на то, что говорит по этому поводу современный православный библеист прот. Михаил Дронов: "В самом деле, если вместе с Писанием не передать опыт богопознания, то невозможно понять, что написано, потому что написано как раз об этом богопознании. Слепому, если он никогда не имел зрения, невозможно объяснить, что такое "красное" или "зеленое". Все, что написано, обращено к уже имеющемуся опыту, переданному путем Таинств, в которых человек опытно переживает богопознание. В Таинствах передается тот ключ, который откроет смысл на писанного, передается то "подобное", которым человек сможет измерить "подобное" этому в Писании… Особо важно отметить, что это правило веры передается как объективное знание, а не как субъективное ощущение, потому что оно объективно передается в Таинствах Церкви"[28].[29]

Итак, Писание не способно исчерпать жизнь души в Боге. Писание ничего не говорит о том, что человек может спастись через чтение Писания. Даже слова Христа: "Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную" (Ин. 5, 39), потом поясняются Им же — что именно должно открыть исследование Писаний: "они говорят обо Мне". Писание — инструмент ("через них"), свидетель, дверь. Но оправдывает себя этот инструмент, только если человек примет Того, Кто обращается к нему через посредство Книги. "Жизнь души не обнимается Писанием всецело. Эта жизнь благодатна, а благодать душе подает, конечно, не книга Священного Писания, а Дух Святой, ниспосланный Церкви"[30].

Писание есть слово Жениха Невесте. Но разве Жених только слово хочет послать Невесте, не желает ли Он и Себя вверить ей?

Писания никогда не были единственным источником, через который Церковь познавала Своего Жениха. Скорее Церковь использовала Писания лишь как способ оправдания своей проповеди, проповеди о своем опыте. Место встречи Жениха с Невестой после Вознесения — это и есть Предание.

Писание лишь говорит о Завете, но осуществляет себя этот Завет не в книге, а в Предании, в таинстве обожения. Чтобы плод Христова служения жил с людьми и в людях, исцеляя их, им нужно посылать Святого Духа. Но Дух не посылается без человеческой просьбы. Собственно, это и есть двойное служение Церкви, две стороны Предания: призывание, мольба о Его пришествии — и Его принятие. По замечательному выражению современного румынского богослова свящ. Димитрия Станилое, "Предание — это эпиклеза в широком смысле"[31] Это моление Церкви: "ниспошли Духа Твоего Святого на нас", и это ответ Бога на эту мольбу.

Писание — это слово Бога к людям. Но религия — это диалог. И диалог не может совершаться лишь в той среде, где слышится лишь один Голос. Поэтому место диалога Бога и человечества — не Библия, но история.

Присутствие же Христа в истории, вне страниц Библии — это и есть Предание.

Только двуединство Писания и Предания может сохранить и объяснить уникальность христианства. Уникальность его в том, что оно не укладывается в религиоведческое деление религий на "пророческие" и "мистические".

Пророческие религии говорят о том, как Бог открылся некогда в уникальной полноте некоторым собеседникам и обещал им еще большую полноту откровения в будущем, на грани истории. Опыт, характерный для основоположников таких традиций, считается уникальным и не требует соучастия в нем последующих поколений верующих. В истории появляется точка такой напряженности Богообщения, к какой не могут приблизиться все остальные моменты времени. Путь пророка неповторим — потому что пророк не сам нашел возвещаемую им Истину, а был позван Ею, настигнут и иногда даже понужден свидетельствовать о Ней.

Мистические религии, напротив, не делают принципиального различия между опытом первопроходца и опытом тех, кто приобретает

его, следуя тем же путем. Путь, однажды обретенный и испробованный, доступен во всей своей полноте для любых времен. Как закон гравитации был всегда, и был не создан Ньютоном, но всего лишь угадан им — так и законы йоги вечны и неизменны. И если Ньютон по отношению к гравитации находится не в более привилегированном положении, чем любой другой человек, то и открыватель той или иной школы йоги никак не привилегирован по отношению к ее принципам по сравнению со всеми своими последователями. Поэтому здесь нет ощущения уникальности времени, ибо ни один момент истории не может претендовать на то, что в нем легче уловим отблеск Вечности, нежели в других исторических моментах.

Христианство же совмещает в себе и ощущение уникальности истории, ощущение неравноценности ее моментов, присущее историческим религиям, и убеждение мистических религий в том, что опыт Богообщения не замкнут в давно ушедшем отрезке истории.

Христианское Писание говорит об уникальном событии Воплощения, земной проповеди и Жертвы Спасителя. Но Писание, возвещая об уникальном и исторически ограниченном событии, не может быть способом, обеспечивающим пребывание Бога с людьми в других моментах истории. Бог может быть с каждым поколением, со всей историей только посредством Предания. "Только через Предание конкретное действие Бога, коснувшееся определенного момента истории, затрагивает всю историю и оказывается действенным для всех последующих времен"[32].

В этой формуле важны оба акцента: речь идет об уникальном действии Бога, открывшемся в определенном моменте истории. И в то же время плод этого уникального события, то есть новая близость Бога, оказывается доступен в любой последующей точке истории. Христианин, или, скажем иначе, христианский мистик, может коснуться Вечности из любой точки времени.

Но то, что христианство сохраняет верность историческому Откровению, означает, что история не обесценивается. Предание дает людям Живого Бога, но плод этой встречи и свое осмысление ее человек должен проверять единственным мерилом Писания.

Если бы не было Писания — опыт, рождаемый в истории, мог бы давать слишком сильный "фон", заглушающий Голос Жениха.

Писание, за фиксировавшее события давно прошедшие и по тому ушедшие из-под нашего контроля и из-под нашей перестроечной страсти, не позволяет настоящему с его сиюминутными "интересами" и пристрастиями бесконтрольно распоряжаться в церковном доме. Писание позволяет прислушиваться не только к настоящему. Древнее Писание избавляет от засилия сегодняшних газет.

Но если бы не было Предания — христианство рабствовало бы прошлому, а не служило бы Вечности. Если бы не было Предания — христианство рабствовало бы букве и не освобождалось бы в Духе.

ПРАВОСЛАВИЕ И ПРОТЕСТАНТИЗМ: СПОР О МАТЕРИИ И ЭНЕРГИИ

Итак, православие и протестантизм более всего различает вопрос о Предании. Вопрос же о Предании — это вопрос о том, присутствует ли Христос в истории после Своего Вознесения, и если да — то как.

По логике протестантского учения, Христос оставил в истории не больший след, чем любой другой талантливый религиозный проповедник. Главное Его дело — это то, что произошло на Небесах, а не на земле.

На Небесах Он как Ходатай и Посредник убедил Отца сменить гнев на милость. Бог более не гневается на наши грехи и не вменяет нам их — ибо зрелище искупительной и заместительной Жертвы Христа понудило Его считать, что Божественная справедливость удовлетворена, и людям можно вменить заслуги Христа и тем самым объявить нас прощеными[33]. Христос изменил не людей (люди были грешниками — и остались грешниками; люди были смертными — и остались смертными), а отношение Бога Отца к людям.

Но здесь, на земном плане, ничего не изменилось. Люди были поражены смертью Христа, Его жертвенностью — ну, почти так, как их прежде поразила смерть Сократа. Им полюбилось учение Христа — ну, почти так же, как прежде учение Будды. Люди благодарны Христу — так же, как миллионы людей благодарны Моисею…

Но плод Христова Воскресения людьми не усвоен. Распятие Христа принесло свой плод: оно удовлетворило Отца. А Воскресение осталось не более, чем доказательством Божественности самого Спасителя. Иного эффекта, кроме как педагогического, оно в рамках земной истории не имело. До времени всеобщего Воскресения победа Христа над смертью свой плод не приносит. Лишь Жертва Христа что-то значила и изменила в мире религии, но не Воскресение. Собственно, протестантский мир и помнит больше о Распятии, чем о Пасхе; взирает с большим чувством на смерть Христа, чем на преодоление смерти.

Православие же полагает, что Христос даровал людям все плоды Своего служения: и Свое учение, и Свою Жертву, и Свое Воскресение. И мы можем быть сопричастны всем этим дарам. Мы не только можем слушать Христа, но еще можем — соумирать и совоскресать с Ним (см.: Рим. 6, 2–5).

Христос всего Себя дает нам. Но Он — не только Бог. Он — Богочеловек. С формулой о. Георгия Флоровского "апостолы передали Церкви, а Церковь в лице апостольских преемников приняла не только учение, но и Дух Святой"[34], которую мы отстаивали в предыдущей главе, большинство протестантов по здравом размышлении, скорее всего, согласились бы. Но утверждение православного богословия более сложное. Мы говорим, что Христос — Богочеловек. Он "онтологически породнен с нами"[35]. И Он посылает нам не только Свое Божество, но и Свою человеческую природу. Один из самых головокружительных вопросов богословия: Вознёс ли Христос с земли Свое Тело, если на земле осталось Церковь, которая также есть Тело Его? Ответ прот. Сергия Булгакова и вслед за ним свящ. Димитрия Станилое таков: "Небо, на которое Иисус вознес свое тело, совпадает с сокровенным центром Церкви… И поскольку через Вознесение Богочеловека вознесена человеческая природа, человеческое сердце бьется на вершине Универсума"[36].

Но Христос не только взял от нас (через Марию) нашу природу, не только вознес ее внутрь Троицы. Он еще и вернул ее нам, причем вернул преображенной, исцеленной, воскресшей.

Плод Воскресения дается людям. Предание должно вручить нам целостного Христа: не только Его слова, но и Его дух и Его Тело.

В Предании Христос Свое воскресшее и обоженное человеческое естество распространяет в мире. Через Предание распространяется спасенное человечество Христа. Через Предание мы причащаемся и соучаствуем в спасенном человечестве. По мысли св. Киприана Карфагенского, "Христос захотел быть тем, чем есть человек, чтобы и человек мог быть тем, что есть Христос"[37].

Во-первых, этими словами можно еще раз подтвердить основной тезис предыдущей главы: цель Христа не в том, чтобы лишь сообщить людям о Себе, а в том, чтобы Собою преобразить каждого из уверовавших. И как же это возможно, если Христа нет посреди нас?

Как можно без Христа впустить Христа жить внутри себя самого? Без причастия Христу это невозможно.

Предание как онтологический акт, дарующий преображаемому человеку соучастие в тайне Христа, не может быть вмещено в книгах. То, что сделал Христос, словами невыразимо, а значит, и не может передаваться лишь словами. Христос завещал нам Себя Самого, а не набор книг. А значит, и последующую жизнь христианства нельзя свести лишь к библейским штудиям. "Христианство есть уподобление Божеству", — так выразил суть апостольского предания св. Григорий Нисский[38]. Просто слышание рассказа о некогда происшедших в Палестине событиях не способно дать такой эффект. Значит — надо искать в ином месте способ трансляции Предания Богочеловечества.

Во-вторых, чтобы человек мог быть тем, чем был Христос, человек должен иметь возможность впустить в себя то изменение человеческой природы, которое произошло в Христе. В этом и видит основное назначение Предания свящ. Димитрий Станилое: сообщить людям итоговое состояние Христа, ту человеческую природу, что была уже спасена во Христе, что уже прошла через врата смерти и сокрушила их[39].

Служение Духа, составляющее онтологическую суть Предания — это осуществление в конкретном человеке, в конкретном времени и пространстве того, что для всего человечества было совершено Христом. Традиция интериоризирует то объективное обновление человеческой природы, которое было совершено Христом. Дух усваивает нам плоды Крестной Жертвы. По прекрасному выражению И. Конгара, "Предание — это всё, что нам было дано, чтобы мы могли жить в Завете"[40]. Но Завет то — в Крови… И можно ли жить в Завете, если не склоняться к Чаше Крови Христовой?

Итак, чтобы христианство оставалось в истории и действовало в людях, Христос не должен развоплощаться, Его Богочеловечество должно присутствовать в людях, чтобы исцелять нас и насыщать Вечностью.

Здесь проходит главная черта, разделяющая протестантов и православных. Здесь мы встречаем то православное убеждение, которое вызывает у протестантов самое большое возмущение, и которое представляет православных в глазах протестантов самыми настоящими язычниками. В свою очередь, отсутствие у протестантов

этой практики и этой доктрины понуждает православных вполне серьезно ставить вопрос о том — христиане-ли сами протестанты? Не есть ли протестантизм подмена реального христианства словами о нем? Возможно ли спасение в рамках общины, которая, на словах прославляя Господа, в своей практике непрестанно борется против Его реального присутствия в мире?

Наше различие не в обрядовых привычках. И православные могут молиться под гитары (вспомним песни иеромонаха Романа или Жанны Бичевской). И православные могут использовать рок музыку в своей проповеди (которая особенно подходит для проповеди на апокалиптические темы — в Санкт-Петербурге есть такие сознательно православные рок-группы). И православные могут проповедовать не только в храмах, но и на улицах и в "домах культуры".

Наш главный спор — о материи и энергии. Может ли мир плоти, мир материи принимать в себя энергии духовного мира? Может ли плоть быть пронизана нетварным светом? Может ли Бог просвечивать Собою и пропитывать Собою земные реалии?

Общее убеждение всего религиозного человечества, всей религиозной истории: да, может. Духовные энергии могут пронизывать и преображать материальные предметы. Именно потому, что это общечеловеческое убеждение, оно присуще не только православным и католикам; оно присуще и язычникам. Заметив это, протестанты впали в досадную, но, увы, очень часто встречающуюся ошибку: раз нечто есть у моего врага — это дурно само по себе и потому не должно быть допускаемо у меня. Так многие православные люди, увидев, что телевидение или иные информационные системы активно используются в антихристианских целях, слишком поспешно приходят к выводу о том, что сами по себе эти информационные системы являются делом сатанинским и что чистоту православия можно соблюсти только в случае разбиения телевизора и компьютера не просто о "камень веры", а буквально-таки о камень мостовой.

Поскольку об открытости материального мира для духовных энергий говорили египтяне, индусы, шаманы, ведьмы и оккультисты, протестанты сделали вывод: аналогичные верования православных и католиков тоже суть отголоски язычества. И, значит, церковные обряды не что иное как оккультно-языческие церемонии, от которых истинно духовный христианин может только отвращаться.

С точки зрения протестантов святость не онтологична, а функциональна. Для православных "святое" означает прежде всего причастное к Тому, Кто Един Свят, то есть освященное и напитанное Божиими энергиями. Для протестантов "святой" означает нечто используемое для выражения религиозных мыслей и чувств. Свято то, что употребляется в религиозном служении. Свято — в смысле "отделено", но не в смысле "причастно".

Для протестантов святость выражает отношение человека к предмету, а не присутствие Божией энергии в нем. Для Лютера и Кальвина, для Цвингли и Гоббса признание какого-либо места или образа святыми означает лишь признание их изъятыми из обиходного пользования: смысл слова "святой" "подразумевает не реальное присутствие Иного в месте или образе, а лишь новое отношение к ним человека благодаря тому, что ту или иную вещь он считает напоминающей ему о Боге. Поэтому для Лютера вода в крещальной купели неотличима от той, что плещется в коровьем пойле (крещальная "вода есть вода, ничуть не лучше качеством той, что пьет корова"[41]. Вообще "в картине мира Лютера и Кальвина нет специальных "сакральных" точек ни в пространстве, ни во времени, ибо сакрально все. В этой картине мира нет онтологически более благородных сфер или менее благородных, презренных низов бытия… С кальвинистской точки зрения, например, в выделениях организма запечатлено Творцом не меньше истины, чем в Писании"[42].

Православие иначе ощущает мир. Нет, и мы убеждены в том, что единственным источником благодати является Творец. И мы считаем, что лишь одному Богу подвластны добрые чудеса. И мы понимаем всю условность именования икон "чудотворными" ("Почему некоторые иконы бывают чудотворными? — Потому что Богу так угодно. Чудотворение ни от кого, кроме Бога, не бывает. Сила тут не в иконах, и не в людях прибегающих, а в Божией милости. Как Владыка всего, Бог всякую вещь может обратить в орудие Своей милости… О чудотворных иконах Вы попали на настоящую мысль. Иконы сии не содержат чудодейственной силы, а Господу угодно являть чудо от них или в присутствии их для возбуждения веры" — св. Феофан Затворник[43]).

Но при знакомстве с протестантской доктриной мы прежде всего спрашиваем: если Таинства являются всего лишь знаками нашего

отношения к Богу, то зачем было заменять обрезание крещением? "Обещание Богу доброй совести" крепче будет помниться, если оно было связано с болью и кровью обрезания, а не с секундным погружением в водную купель.

Во-вторых, мы помним те библейские места, где говорится о посредстве земной материи в проявлении Божиих чудес. Спаситель мог бы прямо исцелить слепорожденного — одним Своим словом. Но Господь поступил иначе: "Он плюнул на землю, сделал брение из плюновения и помазал брением глаза слепому" (Ин. 9, 6).

И Ангел Божий исцелял больных у Силоамской купели не просто возвещением воли Божией — но "возмущением воды".

Вот это и есть то, что делает Церковь на земле: "возмущает воды". Мир, по вине человека, а не по своей воле отпавший от близости с Богом и покорившийся суете, тлению, распаду и смерти (см.: Рим. 8, 20), ждет своего освобождения. Он готов взбунтоваться против цепей тления, которыми он скован. Его воды готовы вопреки воле подмораживающего их князя мира сего стать мятежными "водами, скачущими в жизнь вечную" (выражение из православной водосвятной молитвы). Земля готова взметнуться к небу, чтобы не стало расстояния между небом и землей, чтобы прошла разделенность неба и земли — и чтобы в этом перевороте было бы сброшено иго Ветхого Закона (см.: Лк.16,17).

"Слово стало плотью". Неужели же плоть этого никак не почувствовала? Неужели для мира ничего не изменилось от того, что его Творец вошел в него и стал его частью? "Слово стало плотью", причем такой, которая была "полна благодати и истины" (Ин. 1, 14). Неужели же плоть при этом не ословесилась, неужели в плоти от этого не прибавилось ни Жизни, ни Истины, ни благодати? Неужели тело Христа было святым лишь потому, что люди должны были относиться к нему как к средству, помогающему раслышать Слово Божие? Неужели тело Христа не было облагодатствованным, не было пронизанным токами Божией энергии? Повернется ли язык у протестантов сказать такое?

А если ощутимо кощунственно отрицать причастность тела Христа к духовным энергиям, то зачем же предполагать, будто Бог не может облагодатствовать и иные части материального мира — кроме той, что Он испросил у Марии?

По протестантскому представлению Бог воспользовался воплощением Сына для того, чтобы изменить Свое отношение к людям. По православному восприятию, суть Евангелия в том, что Бог вошел внутрь тварного бытия ради того, чтобы мир сделать неотторжимым от Себя, чтобы плоть стала не чуждой Слову. Собою, Своей Вечностью Творец защищает Свой мир от смерти и пустоты, от той порчи, что была наслана на Вселенную свободным безумием ангелов и людей.

Часть Вселенной Господь взял в Себя, насытил Собою и провел через пространства смерти. Да — именно так закаляют сталь: человеческая плоть была помещена в огонь Преображения, а затем в стужу небытия. И ту устойчивость к смерти, которую проявила эта частица тварного мира. Он хочет привить всему остальному мирозданию. "Чашу, которую Я пью, будете пить, и крещением, которым Я крещусь, будете креститься" (Мк. 10, 39).

Свое Тело, которое является телом не просто человеческим, но Богочеловеческим, Христос раз дает людям, чтобы и они смогли быть не только людьми, но и сынами Божиими. Тело, пропитан ное Божеством, дается нам, чтобы и наши тела ста ли способны к соучастию в Пасхе нетления.

В сознании первых христианских поколений тайна Причастия была тесно связана с Пасхальной тайной. Гностицизм не видел никакого доброго будущего для материи. Души и духи имеют участие в будущих мирах и странствиях, но для материи нет в будущем ничего, кроме уничтожения. Пасхальная надежда христиан требовала объяснения: что именно может наделить материю способностью к вечному бытию, причем такому, которое не было бы помехой в Богообщении и Богопричастии? Человек сам не может спасти ни свою душу, ни тем более свое тело. Своими усилиями человек не может выработать собственное бессмертие. Значит, дар бессмертия должен прийти к нам свыше, и он должен быть усваиваем не только для души, но и для тела, то есть — для всего человека.

"Я всего человека исцелил" (Ин. 7, 23) — эти слова Христа очень хорошо помнили древние христиане, и потому проповедовали не столько "бессмертие души", сколько исцеление целостного человека, то есть — "воскресение мертвых".

Итак: тело может воскреснуть потому, что оно способно к воскресению и не заслуживает исчезновения. Тело может оцениваться столь высоко только в том случае, если оно не разрушено прикосновением к нему Духа, но исцелено Христом. Христос мог так бережно обращаться только со Своим собственным творением, а не с произведением некоего злого демиурга. Значит, если мы надеемся на Пасху, то мы должны в Воскресителе наших тел, в Воскресшем и в Творце нашего материального мира признать Одно и То же Лицо. Тот Бог, Кто некогда нас сотворил. Он же пришел к нам при Августе кесаре, был распят и воскрес при Понтии Пилате, причащает нас Себе в нынешние времена и воззовет наши тела из тлена по истечении всех времен.

Отсюда радостное утверждение св. Иринея Лионского: "Наше же учение согласно с Евхаристией, и Евхаристия в свою очередь подтверждает наше учение (Против ересей, 4, 18, 5). Какое из христианских учений подтверждает Евхаристия? Прежде всего тесно связаны практика Евхаристии и пасхальный догмат: "Ибо как хлеб от земли, после призывания над ним имени Бога не есть уже обыкновенный хлеб, но Евхаристия, состоящая из двух вещей, из земного и небесного; так и тела наши, принимая Евхаристию, не суть уже тленные, имея надежду Воскресения" (там же). Соответственно, онтология Предания оказывается такой: "Дабы свет Отца сошел во плоть Господа нашего и от Его сияющей плоти перешел на нас, и таким образом человек, окруженный Отчим светом, получил нетление" (Против ересей, 4, 20, 2).

Для св. Иринея Евхаристия есть некое утверждение о нашем мире, а не только о Боге и о Жертве Христа. В его богословии присутствует очень радостный космологический аспект, совершенно чуждый протестантскому богословию. "Подобно и чашу из окружающего нас творения Он исповедал Своею Кровию и научил новому приношению Нового Завета, которое Церковь, приняв от апостолов, во всем мире приносит Богу" (Против ересей. 4, 17, 5). Акцент Иринея антигностический: Христос пользуется творением и благословляет его, а значит, не считает материальный тварный мир произведением злого демиурга.

И хотя нередко Ириней говорит о том, что причастие есть причастие Духу и Слову Божию, что может быть уложено в

протестантскую экзегезу Евхаристии, но все же он совершенно чужд одностороннего спиритуализма. "Чашу от сотворенного Он назвал Своею Кровью, от которой Он орошает нашу кровь, и хлеб от творения исповедал Своим Телом, которым укрепляет наши тела. Когда же чаша и хлеб принимают Слово Божие и делаются Евхаристией Тела и Крови Христа, от которых укрепляется и поддерживается существо нашей плоти, то как же они (еретики) говорят, что плоть не причастна дара Божия, то есть жизни вечной — плоть, которая питается Телом и Кровью Господа и есть член Его. И св. Павел говорит: "потому что мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его" (Еф. 5, 30), — говоря это не о каком либо духовном и невидимом человеке — ибо "дух ни костей, ни плоти не имеет" — но об устроении истинного человека, состоящего из плоти, нервов и костей, и эта плоть питается от чаши Его, которая есть Кровь Его и растет от хлеба, который есть Тело Его… Питаемые от Евхаристии тела наши, погребенные в земле и разложившиеся в ней, в свое время восстанут, так как Слово Божие дарует им Воскресение, дабы мы узнали, что по Его могуществу, а не по нашей природе имеем вечное пребывание" (Против ересей, 5, 2, 2–3).

В отличие от св. Иринея Лионского, многие протестантские деноминации отрицают реальность Литургии. Для них "хлебопреломление" — это просто "воспоминание". "Мы не признаем таинства превращения хлеба в Тело Христа и виноградного вина в Кровь Спасителя, и того, что верующие якобы вкушают не хлеб и вино, но истинное Тело и Кровь Христа" — утверждает баптистский учебник догматики[44]. "Для большинства протестантов причащение осуществляется не для спасения, а для напоминания о том, чего стоило наше спасение Иисусу"[45].

Странно, что протестанты, которые так настаивают на том, что человек ничего не может сделать для своего спасения, что спасает его только благодать, в понимании Евангельских Таинств становятся какими-то плоскими активистами. В Таинствах они видят только действие человека, только жест, совершаемый верующим: Крещение — это наше обещание Богу; Хлебопреломление — наше воспоминание о Христе… А Богу можно действовать в церковной жизни? Или здесь все время происходят лишь наши действия, лишь наши воспоминания, исключительно наши благодарения и только наши обещания?

Протестантское понимание Чаши как "символа" и "воспоминания", но не как Реальности есть кощунственная подмена: подмена онтологии психологией; подмена действия Бога действием человеческим.

Для баптистов реальность Хлебопреломления — рукотворна. Это просто символ, которым люди оживляют свои воспоминания и возбуждают в себе приступы благочестивых эмоций. "Ни в крещении, ни в Вечере Господней не наблюдается особых проявлений благодати" [46]. Это честные слова. Это истинные слова. Но зачем же так обобщать? Если в протестантских псевдоцерковных действиях, по собственному признанию протестантов, "не наблюдается особых проявлений благодати", то достаточное ли это основание для того, чтобы считать, будто столь же печально обстоят дела во всем христианском мире?

Я помню свое Крещение (в 19-летнем возрасте). Более благодатного и счастливого дня в моей жизни не было. Я помню радость некоторых своих исповедей и Литургий… Да что я — возьмите дневник отца Иоанна Кронштадтского "Моя жизнь во Христе". И станет понятным, что протестантам не следует свой опыт "театрализованных постановок" считать общехристианским.

Православная Литургия нерукотворна. "Твоя от Твоих Тебе приносяще" — эти ее слова взяты из молитвы Соломона при освящении Храма. Соломон в основание храма клал необработанные камни (ибо Церковь не может стоять на человеческом основании). И в Литургии "Дары, предстоящие нам, не дело человеческих рук. Тот, Кто создал их на Вечери, Сам действует в них. Один и Тот же есть освящающий и пресуществляющий их" (св. Иоанн Златоуст, 82-я Беседа на Евангелие от Матфея, 5).

У нас — лит-ургия, а не антропо-ургия. Совместное служение с Богом, а не одинокое служение людей, вспоминающих евангельские страницы. Человек приносит от себя свою благодарную память и свое желание соединиться со Христом. Со своей стороны здесь и сейчас Спаситель приносит тот самый дар, которым Он впервые напитал апостолов. "И теперь опять мы приносим ту же Жертву, которая была принесена на Голгофе, и которая никогда не перестает совершаться" (св. Иоанн Златоуст, 17-я Беседа на Послание к Евреям, 3). Но на Голгофе Христос Сам принес Себя. И если в наших храмах та же

Жертва — значит, мы лишь поддерживаем нашими руками ту Чашу, которую пред Престолом Божиим поставляет Сам Христос.

То Царство, в котором свершает себя Литургия, — это "Царство Отца и Сына и Святаго Духа" (именно с этих слов начинается Православная Литургия). У входа в это Царство, в самом начале Литургии, когда закончилась проскомидия, когда собраны и приготовлены те земные дары, что принесли с собою в храм люди, диакон тихо говорит священнику: "Время сотворити Господеви"… Время, когда творит Бог… Мы входим в нерукотворную Реальность. [47]

Баптисты, отведя "хлебопреломлению" место изредка совершаемого символического обряда, по своей важности бесконечно уступающего проповеди, не приблизились к древнехристианскому образу жизни, а удалились от него. В древней Церкви, как известно, считалось необходимым ежедневно приобщаться Святым Дарам. Нынешняя православная практика тоже далека от первоначальной, но по крайней мере в своем богословии и богослужении Церковь не перестает видеть в проповеди не более чем приглашение к Трапезе Господней, а участвовать в этой Трапезе предлагает как можно чаше. Протестанты же и в богословии своем утратили евхаристическое измерение духовной и церковной жизни.

Разница евхаристического опыта сказывается и в том, что для протестанта "хлебопреломление — особое служение, в нем много печали: это последняя вечеря Спасителя. Там и пение соответствующее, и тематика проповеди подстать"[48]. Для православного же христианина Литургия — это время радости, малая Пасха. Не случайно в песнопениях нашей Литургии нет ни одного покаянного или скорбного песнопения: только радость. Мы не остаемся скованы воспоминаниями о кануне Страстной Пятницы, но ощущаем радость Причастия Телу Воскресшего Спасителя. И каждый раз после Причастия священнослужитель читает пасхальные молитвы: "Воскресение Христово видевше…"[49].

Интересно также заметить, что Литургия чрезвычайно устойчиво называется в патриотических книгах "таинством будущего века". Протестантский подход, видящий в "преломлении хлебов" лишь "воспоминание", простые поминки — замыкает нашу веру в прошлом. Православный традиционализм — прорывается в будущее. На

Православной Литургии священник вспоминает не только "крест, гроб" и "тридневное воскресение", но и "второе и славное паки пришествие". Поистине, это — "воспоминание о будущем". Возможно же оно именно потому, что Литургия приобщает ко вневременной Вечности. Литургия — наша надежда, а не только наше "соболезнование". Православная Литургия обращает нас ко Христу Второго Пришествия[50], к славному торжеству Воскресения. Такое "хлебопреломление" живет прошлым и скорбит о распятом Христе, как будто не было Воскресения…

А если Причастие только символ — как объяснить поведение абилитинских мучеников? В гонение Диоклетиана в Абилитине (город в Африке) была замучена группа христиан. На суде они показали, что знали о слежке за ними имперских сыщиков. Они знали, что в случае своего собрания они будут обнаружены и казнены. Но из-за долгого отсутствия епископа они так истосковались по Евхаристии, что решились больше не прятаться, вызвали пресвитера, который и совершил им Евхаристию. За это они заплатили жизнью[51]. Неужели за воспоминание они так заплатили?! Неужели лишь по проповеди они так соскучились? — Или по Самому Христу? По действительному Таинству?

А как смогут протестанты объяснить поведение св. Киприана Карфагенского? Уговаривая своих учеников мужественно претерпеть гонения и не отрекаться, св. Киприан напоминает, зачем христианину потребно мужество: "чтобы, помня Евхаристию, в которой преподается Тело Господа, десница обняла Его, когда потом будет принимать от Господа награду венцов Небесных" (св. Киприан Карфагенский. Письмо 48. К Фиваритянам с увещанием к мученичеству[52]. Если Евхаристия лишь воспоминание, то что же выходит: идти на смерть нужно, "помня воспоминание"?

И как объяснить позицию ап. Павла, который видел источник всех бед в недостойном, "без рассуждения", Причащении Плоти Христа? Болезни и даже смерть христиан апостол приписывал недостойному Причащению (см.: 1 Кор. II, 28–30). И если бы в понимании апостола Евхаристия была бы лишь "символом", лишь "воспоминанием" — разве мог бы он столь радикально оценивать последствия безрассудного Причастия?

Вопрос о Литургии — это вопрос о Церкви и вопрос о присутствии Христа в мире. Передо мной протестантский учебник догматического богословия. Читаю главу "Миссия Церкви": "Какова миссия Церкви? Что надлежит делать Церкви? А. Прославлять Бога. 1) Мы прославляем Бога, поклоняясь Ему. 2) Мы прославляем Бога молитвой и славословием 3) Мы прославляем Бога, живя благочестивой жизнью. Б. Наставлять самое себя. На ставление членов Церкви и есть создание Тела Христова. Публичные церковные богослужения претендуют на эту же цель. В. Очищать себя… Первая Церковь предлагает нам примеры осуществления церковной дисциплины. В Писании сказано, что наказанию следует подвергать за ереси, деления, безнравственность и т. д. Г. Воспитывать своих членов… Церкви надлежит осуществлять особую программу для наставления и обучения своих членов, молодых и пожилых… Д. Евангелизировать мир… Е. Действовать как ограничивающая и просвещающая сила в мире. Верующим надлежит возвещать праведные требования Божии, предъявляемые человеку, и возвещать Слово жизни… Ж. Способствовать всему, что хорошо. Верующему необходимо поддерживать все, что пытается содействовать социальному, экономическому, политическому и образовательному благополучию общества"[53].

Все, что здесь перечислено в качестве задач Церкви Христа, вполне может назвать своими за дачами любой философский кружок. Общество почитателей Платона вполне может поставить перед собой совершенно аналогично сформулированные цели (только с заменой имени Христа на имя Платона и заменой Евангелия на платоновские диалоги). Все эти цели слишком человечны, слишком очевидны и просты, они могут достигаться любым другим человеческим сообществом. Даже осуждение ересей появляется в позднем платонизме[54]. А контроль над нравственностью своих учеников и сограждан предлагал еще сам Платон…

Неужели же у Церкви нет иных функций, кроме информационной и прогрессорской (содействие либерально понимаемому "историческому прогрессу")?

Так чего не делает Церковь и не должна делать, по мнению протестантских богословов? Церковь не должна заниматься делом освящения. Она должна рассказывать о Христе, но не должна вбирать

космос в Тело Христово. Это отказ от космического назначения Церкви. Это отстраняющий и холодный ответ "сынов Божиих" страждущей твари: нам нечего дать тебе. "Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, потому-что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доныне, и не только она, но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего" (Рим. 8,19–23).

Вот именно для тела, для плоти, для космоса, для мира ничего нет в протестантизме. Все только для рассудка: "узнайте о Христе". Индуизм какой-то: пусть ваш атман соединится с Брахманом. А тело? — Тело пусть остается на кармической помойке. Воплощение, Преображение, Воскресение, Сошествие Святого Духа по логике протестантизма остались совершенно без всякого влияния на мир человека. Именно так: ведь человек — это воплощенный дух, а не просто душа. "Существо, получившее ум и рассудок, есть человек, а не душа сама по себе", еще в III веке писал ранне христианский богослов Афинагор[55] "Человеком в самом истинном смысле относительно природы называется не душа без тела и не тело без души, но то, что составилось в один прекрасный образ из соединения души и тела", — ту же библейскую интуицию выражал в конце III столетия св. Мефодий Олимпийский[56].

Так вот, для человека в его целостности в протестантизме нет Хлеба. Душе — пересказ Евангелия. А телу — ничего. И всей Вселенной — тоже ничего.

Православная икона рождающейся Церкви говорит о другом. На иконе Пятидесятницы (день схождения Святого Духа на апостолов — это день рождения Церкви) под апостолами, сидящими полукругом, изображается темный свод. В этой темнице помещена фигура старца с короной и нимбом на голове. На руках он держит плат. Надпись гласит: о kosmos. Это редкий случай аллегорического приема в иконографии. Перед нами иллюстрация только что приведенных слов ап. Павла. Космос — весь мир — пленен, в темнице. Он пленен не по своим грехам и не по своей воле, и потому корона как знак царственной изначальной свободы мира от суеты и тления — на нем.

Он не нарушал воли Божией — и потому нимб как знак святости и единства с Богом также не отнят от плененного мира. В руках он держит плат, что по византийскому этикету означало готовность прикоснуться к Святыне, готовность принять ее (на многих византийских иконах святители не прямо держат Евангелие в своих руках, но между ладонью и Словом Божиим прокладывают плат). Мир ждет освобождения, готов к нему. Эти первые лучи освобождающего света начали проникать к нему через апостолов, через Церковь со дня Пятидесятницы.

Но по мнению протестантов, мир материи закрыт для проникновения в него Божественных энергий. В обрядах нет реального освящения. Вышеприведенный текст из протестантского учебника более всего поражает тем, что, по убеждению его автора, даже созидание Церкви как Тела Христова происходит без самого Тела Христова — просто путем человеческих рассказов о Нем.

Однако проповедь и научение не может быть важнее мистической Реальности. Православная Литургия не ограничивается чтением Евангелия: литург читает написанное Евангелие, напоминает о Христе, Его служении и Его жертве — но после этого он приступает к совершению Таинства, к осуществлению Предания. Протестанты оставили Литургию оглашенных и устранили Литургию верных — то есть то, подготовкой к чему и является все остальное. Это все равно, как у старообрядцев беспоповцев: остался суточный круг богослужений, который есть не более чем путь к Литургии, а цель убрали… По сути через редукцию Таинства к учению и проповеди рационалистические течения протестантизма возрождают один из видов древнего гностицизма. Религия сведена к чисто словесной (в данном случае — проповеднической) деятельности.

Православие причащает христиан к Слову Жизни под двумя видами: под видом словесной пищи через слышание Писания и под видом Евхаристической трапезы. Протестантизм знает только первый путь.

Если Причастие — лишь символ, то не растворяется ли в символизме вообще весь смысл Евангелия? Если уже здесь, в нашей земной жизни, мы не можем встретиться со Христом и соединиться с Ним онтологически и реально — значит, "Евангелие было бы только

пророчеством, а Христос пророком"[57], но не Спасителем и Обновителем нашей жизни.

Христос по Своем Вознесении оставил не только Свои слова, не только Свой Дух. Он оставил нам полноту своего Богочеловечества, то есть Таинство Своего Тела, таинственно просвеченного Божеством. Воскресший Христос посреди нас.

Поэтому недостаточно просто рассказывать людям о Христе, не допуская их в Сионскую горницу. В ту горницу, двери которой так и остались незаперты, в ту горницу, в которую вводит нас церковная Литургия, чтобы дать нам место рядом с апостолами и вместе с ними подойти к той точке, с которой начинается Церковь и ее Предание: "Иисус взял хлеб и, благословив, преломил и, раздавая ученикам, сказал: приимите, ядите: сие есть Тело Мое. И, взяв чашу и благодарив, подал им и сказал: пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов"(Мф. 26,26–28).

Тем-то и отличается вера Церкви от всех других вер, "что она конкретно, физически причастна своему объекту"[58]. Христос преобразует верных в Себя. Верующий приводится не к созерцанию и не к убежденности, не к озарениям, передаваемым Небесной иерархией, но к Самому Христу."…В тайне сей для язычников, которая есть Христос в вас, упование славы. Которого мы проповедуем, вразумляя всякого человека" (Кол. 1, 27–28). Здесь мы видим важнейшую весть христианства: "Христос в вас". И еще видим удивительное сочетание: это "тайна", которой мы "вразумляем всякого". В том числе — протестантов.

ТАЙНОЕ ПРЕДАНИЕ ТАИНСТВ

Теперь, наконец, можно обратиться к нормальным схоластическим дефинициям и различениям. Есть Предание вечное и есть Предание, осуществляющее себя во времени.

В Вечности от Отца рождается Сын и исходит Дух. Вне времени, вне всякого временного зазора и до создания времени полнота Божественной природы во всей своей полноте перетекает от Отца (как Единственного Источника Всего) к Сыну и к Духу. Это вечное и совершенное Предание.

Во времени благодать Божия действует вне Бога с того времени, когда возникло само время и когда по воле Божественного творческого "да будет!" появилось это "вне". В этом Предании Бог также передает дар соучастия в Себе, дар сопричастия Своему совершенству — но здесь есть свои ступени и меры. Даже в Царствии Божием, даже для святых уготовано восхождение "от славы в славу" (2 Кор. 3, 18) в мерах их Богопричастности, ибо "и звезда от звезды разнится в славе" (1 Кор. 15, 41). Конечная цель Предания: "Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный" (Мф. 5, 48). Но в отличие от Единородного Сына Божия, для твари требуется бесконечный путь совершенствования и постепенного обогащения для достижения этой Цели.

Итак, цель Предания — обожение. Содержание Предания — распространение Божества в тварном мире, то есть распространение Богочеловечества.

В этой перспективе можно сказать, что высший смысл слова Предание почти сливается со смыслом слова спасение.

Начавшись от Вечности, Предание к Вечности и подходит — но при этом оно идет через время. К тому источнику, где было начато Предание, оно должно и вернуться: последнее предание — "когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда… Последний же враг истребится — смерть" (1 Кор. 15, 24–26)[59].

Из того, что Предание исходит из одной Точки и в нее же должно вернуться, не следует, что история, пролегающая между Альфой и Омегой, бессмысленна.

В этом странствии Предание должно вобрать в себя нечто, чего в нем не было изначала; оно должно успеть пропитать вечными энергиями мир времени и истории. В притче о талантах Господин paradidonai свое имение рабам ("поручил им имение свое" — Мф. 25, 14). И, значит, Предание (Paradosis) есть также и поручение. Предание вводит в себя человека и мир не только для того, чтобы нечто предложить нам, но и чтобы принять затем назад умноженный "талант".

Предание не может осуществиться в мире людей без содействия людей и без облечения в формы человеческой деятельности. По сути своей Предание есть вовлечение твари в синергию, в сотрудничество с Богом ("ибо мы соработники — sunergoi — у Бога" — 1 Кор. 3, 9). А, значит, у христиан должны быть такие действия, наши, человеческие действия, которые способствуют привлечению Божией благодати, то есть — осуществлению Предания. Эти человеческие действия, призывающие и приемлющие Божию благодать, можно назвать формой осуществления Предания. Как мы помним, о. Димитрий Станилое говорил, что в этом вообще и состоит служение Церкви: призывание Духа и Его принятие, то есть осуществление эпиклезы.

Значит, форма осуществления Предания — это таинства. Речь не идет только о "семи Таинствах" учебников по "Закону Божию". Раннехристианская литература не знает учения о семи Таинствах, выработанного католиками в их полемике против протестантов и оттуда перешедшего в православные катехизисы. Отцы знают одно таинство — "таинство нашего спасения", таинство обожения. И это таинство совершает себя в ненумерованном числе действий христианина. Монашеский постриг, погребение, чтение Евангелия и крестное знамение — тоже таинства. А есть еще таинство обращения. Таинство есть любое действие, совершаемое человеком в качестве члена Церкви, носителя общехристианского всенародного священства, и призывающее благодать Божию[60].

Предание — это жизнь Церкви. Не "второй после Писания источник церковного вероучения", а сама ее жизнь. В Новом Завете слово "церковь" упоминается 110 раз[61]. Значит, она не есть нечто "исторически-примешавшееся" к чистому "евангелизму"[62].

Церковь восполняет Писание тем, чем практика восполняет теоретическое описание. Писание — норма веры; Предание — образ

жизни. Плоть Предания восполняет Слово Евангелия[63]. Предание есть практическое применение Откровения. Это откровение, воплощенное в сообществе уверовавших людей, то есть в Церкви. "Содержание Предания есть не что иное как содержание Писания. Но примененное к человеческой жизни, то есть прошедшее в нее через Церковь"[64].

Для нашей темы очень важно отметить, что когда древние церковные писатели говорят об апостольских преданиях, отличаемых от апостольских писаний, они прежде всего говорят о практических сторонах церковной жизни. Большинство "преданий", упоминаемых в раннехристианских источниках, касаются литургической жизни Церкви. Разговор о преданиях ведется в контексте литургического богословия. А что такое литургическое богословие? — Это рассказ о тех действиях, которые должен исполнить человек для того, чтобы открыть себя и свой мир для действия в нем Бога. Литургическая жизнь, молитвенная практика христиан — это человеческая форма, в которой осуществляет себя Божественное содержание Предания.

Одно из самых ранних упоминаний о Предании находится в Послании Диогнету (начало II века): "Христиане обитают как пришельцы в тленном мире… ибо не земное изобретение предано им, не вымысел кого-либо из смертных они так тщательно стараются сохранить, и не распоряжение человеческими тайнами им вверено. Но Сам Вседержитель и Творец всего. Сам вселил в людей и напечатлел в сердцах их небесную истину и святое непостижимое Слово свое" (Послание Диогнету, 6–7).

С точки зрения содержания Предание, возвещаемое автором Послания, — это Сам Христос, вновь и вновь рождающийся в людях, И только потому, что Само Слово живет в людях — христиане способны на мученичество: мученичество — "это не дело человеческое, это есть сила Божия; это — доказательство Его пришествия" (7). Это его убеждение вполне согласно с теми словами ап. Павла, которые, кстати, также говорят о неписаном предании: "Что слышал от меня при многих свидетелях, передай верным людям, которые были бы способны и других научить… Верно слово: если мы с Ним умерли, то с Ним и оживем…" (2 Тим. 2-11). Последняя фраза — это основной тезис Павлова богословия, Крещения и Евхаристии. Через Таинства мы соединяемся со Христом, а потому каждый из

христиан не живет, и не страдает, и не умирает в одиночку. Христос в нас — вот что должно укрепить Тимофея. "Сие напоминай" и другим (2 Тим. 2, 14).

Сложнее понять, как автор "Послания Диогнету" понимает Предание с точки зрения той формы, в которой оно осуществляет себя. Что именно вверено людям? Греческий текст, по мнению всех исследователей, здесь очень сложен. Человек "распоряжается" не-человеческими тайнами. То, что в переводе П. Преображенского передано как "распоряжение тайнами", по-гречески звучит, что вполне можно перевести и как "домостроительство таинств".

Во всяком случае Предание состоит в том, что людям вверено служение тайне Вселения Слова не только в Сына Марии, но и в Его учеников. Для древней же Церкви эта тайна всегда была связана именно с тайной Евхаристии.

Пребывать во Христе можно только через Евхаристическое Причастие Ему — так об этом пишет св. Киприан Карфагенский: "Продолжая молитву, мы произносим прошение Хлеб наш насущный даждь нам днесь. Христос есть хлеб жизни, и этот хлеб не всех, но только наш. Как говорим мы: Отче наш, потому что Бог есть Отец познающих Его и верующих, так и Христа называем нашим хлебом, потому что Он и есть хлеб тех, которые прикасаются Телу Его. Просим же мы ежедневно, да дастся нам этот хлеб, чтобы мы, пребывающие во Христе и ежедневно принимающие Евхаристию в снедь спасения, будучи по какому-либо тяжкому греху отлучены от приобщения и лишены небесного хлеба, не отделились от Тела Христова" (Книга о молитве Господней[65]).

Для св. Киприана форма Предания литургична. Неписаное апостольское предание говорит не об иных мирах, но о Богослужении. "Я знаю, что большая часть епископов хранит правило евангельской веры и Господнего предания, не отступая от того, чему научил Христос Учитель и что совершил Он сам" (св. Киприан Карфагенский. Письмо 63. К Цецилию о таинстве чаши Господней[66]).

В этом тексте заметна определенная симметричность: евангельская вера соотносится с тем, чему научил Христос, а Господнее предание — с тем, что Он совершил. Вера хранит учение Христа. Предание — плод Его действия. Вера питается Евангелием. Предание питается Литургией. Связь Предания и Литургии св.

Киприан поясняет тут же: "Но поскольку некоторые при освящении чаши Господней по невежеству или по простоте не соблюдают того, что совершал и заповедал совершать Виновник сего жертвоприношения и Учитель Господь наш Иисус Христос, то я счел необходимым написать тебе… А мы, пусть будет тебе известно, приняли заповедь сохранять предание Господне в приношении чаши Господней и не иное что совершать, как то, что ради нас совершено первоначально Самим Господом"[67]

Еще раньше, во II столетии, св. Ириной Лионский упоминал о неписаных преданиях также в контексте обсуждения практической молитвенной жизни христиан. Для него пример устного апостольского предания — запрет на коленопреклонения в день Пасхи (утраченное сочинение "О Пасхе")[68], празднование Пасхи обязательно в воскресный день и обычай предпасхального поста (см.: Евсевий. Церковная история, 5, 24, 11).

Для Оригена (III в.) устное предание — это Крещение детей (На Левит. 8, 3), обращение в молитве на Восток, чинопоследования Крещения и Евхаристии (На Числа. 5, 1).

Для Тертуллиана апостольское предание — это троекратное погружение при Крещении, Евхаристия, крестное знамение, осеняющее лоб, запрет на пост и на коленопреклонения во воскресным дням и запрет носить венки[69].

У св. Дионисия Александрийского (начало IV века) апостольское установление — это празднование воскресного дня (5 Беседа на книгу Чисел, 1).

Для св. Епифания Кипрского (конец IV века) помимо Евхаристии в качестве апостольского предания выступает "поминовение имен усопших" (Панарий, 76).

И св. Василию Великому (середина IV века) незаписанное устное предание говорит не о вероучении, а о литургической жизни: крестное знамение, обращение на восток, нестояние на коленях в воскресные дни. И самое главное — эпиклеза: "Мы не довольствуемся теми словами, которые упомянули Апостол или Евангелие, но и прежде и после них произносим другие как имеющие великую силу к совершению таинства, приняв их из неизложенного в Писании учения…" (О Св. Духе, 27). Кроме того, св. Василий тут же пишет: "Из сохраненных в Церкви догматов (dogmaton) ипроповеданий

(khrugmaton) некоторые мы имеем от письменного наставления, а некоторые приняли от апостольского предания по преемству в тайне". По-видимому, рассуждает прот. Ливерий Воронов, последнюю часть фразы лучше было бы перевести так: "А некоторые приняли от апостольского предания как переданные нам в таинственном священнодействии"… Что же касается выражения "переданные нам в таинственном священнодействии", то оно, по всей вероятности, значит: "переданные нам в чинопоследованиях таинств"[70]. Позднее и преп. Иоанн Дамаскин скажет "это незаписанное предание апостолов" при объяснении практики молитвы, обращенной на восток (О Православной вере, 4, 12, 16).

Можно ли предположить. что апостолы интересовались лишь тем, чтобы их ученики имели правильные воззрения и не интересовались практической стороной их жизни? Можно ли предположить, что апостолы не учили христиан молитве и не устрояли литургическую жизнь созданных ими общин?

Не нужно забывать, что первые священные книги христиан появились около 20 лет спустя после Вознесения Господня, тогда как Вечеря Господня совершалась с первых же дней после сошествия Святого Духа на апостолов. Не все апостолы оставили после себя писания. Остались ли их проповедь и их труд бесследны и бесплодны? Если нет — то как и что было передано бесписьменными апостолами их ученикам? И можно ли при изучении истории христианства не принять во внимание факта существования апостольских литургий — Литургии ап. Иакова, Литургии ап. Марка и Литургии ап. Петра?

Тексты этих Литургий, очевидно, подвергались позднейшим обработкам, но с древнейших времен они связывались именно с этими именами. Не придать значения Апостольскому Литургическому Преданию — значит не расслышать прямых слов Христа: "Я хлеб живый, сшедший с небес; ядущий хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира" (Ин. 6,51).

Древние Литургии — несомненный голос Предания. Отрицание их оценивается св. Василием Великим как повреждение Евангелия "в главном", как "сокращение" христианской жизни до христианских словес[71].

Но вот что удивительно: тексты древних Литургий мало в чем согласны между собой. В одних нет эпиклезы, в других нет установительных слов…

Св. Ипполит, приведя образ молитвы Римской Церкви, тут же говорит: "Нет никакой необходимости, чтобы он повторял те же самые слова, которые мы говорили раньше, и заучивал их наизусть, вознося благодарение Богу"[72]. Значит, Предание не в словах Евхаристического канона, но в самой Евхаристии. Общее всех древних Литургий — это их плод. Разнятся молитвы. Но едина реальность Таинства — и потому едино восприятие евхаристического Хлеба как Хлеба Жизни, как соединения со Христом. Быть в апостольском Предании — значит жить Евхаристией.

Образу благочестия и молитвы был, по сути, посвящен уже Первый Апостольский Собор, отменивший ветхозаветную ритуальность. Литургический вопрос стал главным и на Втором Апостольском Соборе: Иерусалимский Собор 69 г. (о нем упоминает Евсевий Кесарийский) рассматривал вопрос о преемстве апостольского служения в связи с кончиной ап. Иакова Праведного (главой Иерусалимской общины избрали Симеона, дядю Спасителя). Св. Ириной сказал об этом Соборе: "Те, которые знакомы со вторыми распоряжениями апостолов, знают, что Господь в Новом Завете установил новое приношение. Приношение Евхаристии есть не плотское, но духовное… Совершив приношение, призываем Духа Святого, чтобы Он показал эту Жертву — хлеб — Телом Христовым и чашу — Кровью Христовой, дабы принявшие сии вместо-образы получили прощение грехов и Жизнь Вечную"[73]. И вновь в прямой связи с "распоряжениями апостолов", то есть с Преданием, оказывается молитва эпиклезы, призываниеДуха Святого.

Суть решений Второго Апостольского Собора св. Климент Римский, автор более ранний, нежели Ириней, передает так: "И апостолы наши знали через Господа нашего Иисуса Христа, что будет раздор о епископском достоинстве" — и по этой причине установили епископское преемство[74]. В связи с этим нельзя не вспомнить объяснение прот. Николая Афанасьева о том, что епископское служение в ранней Церкви было не административно-властным, а прежде всего литургическим — значит, и вопрос о преемстве, то есть основной вопрос Второго Апостольского Собора, был вопрос не

дисциплинарный, а литургический: кто будет совершать Таинство, кто будет на Трапезе священнодействовать на месте Иисуса.

В утверждении особых полномочий епископа на Вечери Любви видит "апостольский догмат" и св. Игнатий Богоносец (конец 1 века). В его Послании Магнезийцам (гл. 13) мы видим одно из самых ранних в христианской литературе упоминаний слова "догмат": "старайтесь утвердиться в учении Господа и апостолов" (en tois dogmasin). Суть же послания в отстаивании прав епископа: "некоторые на словах признают епископа, а делают все без него" (4), а ведь на Евхаристическом собрании "епископ председательствует на месте Бога, пресвитеры занимают место собора апостолов". На эту тему — пять глав из пятнадцати. Остальные — против гностицизма: ибо увещание принять участие в Евхаристии немыслимо без утверждения со всей силой физической, телесной реальности Христа. Структура послания понятна: борьба с гностицизмом была борьбой за Литургию, за Евхаристию. А апостольский "догмат" — созидание Церкви Литургией.

В III веке св. Ипполит Римский скажет: "мы подошли к самому истоку Предания"[75] именно перед тем, как рассказать о посвящении епископа, а затем — о совершении самой Евхаристии. Аналогично и св. Киприан Карфагенский к надлежащему исполнению епископского служения применяет характеристику: "Божественное предание и апостольское смотрение" (Послание 67, 5).

Почему столь важна апостольская преемственность для послеапостольского века? Дело в том, что Предание не есть сумма знаний, которые можно усвоить непосредственно, прочитав книжку когдато жившего незнакомого человека. Предание — это введение человека в Тело Христово, в Богочеловечество. Как может ввести сюда постороннего ктото, кто сам чужд ему? Ап. Павел однажды вопрошает: "Что ты имеешь, чего бы не получил?" (1 Кор. 4, 7). А если не получил — что можешь передать?

В том-то и дело, что не Церковь хранит Предание, а Предание сохраняет Церковь, и вновь и вновь созидает ее, "прилагает", по слову ап. Луки, людей к Церкви (Деян. 2, 47). В храм зашли обычные люди с улицы. Как становятся они не просто "собранием единоверцев", но — "Телом Христа" (см.: Еф. 1, 23)? Могут они сами себя сотворить такими? Нет — "сие не от вас, Божий дар" (Еф. 2, 8). Значит, не

Церковь совершает Литургию, а Литургия совершает Церковь. В молитве эпиклезы молится священник: "…ниспосли Духа Твоего Святаго на нас и на предлежащие Дары сия". Люди, собравшиеся в храм на Литургию, на "общее дело", и есть первый предмет, подлежащий освящению. Через Причастие Телу Господню они сами из толпы единоверцев должны преобразиться в живое Тело Христово. Именно так ап. Павел именует Церковь (см.: Кол. 1, 24). Животворящий Дух Божий, Дух Предания, через вкушение Хлеба присозидает нас к Телу Христа. "И уже не я живу, но живет во мне Христос"…

Христос назвал Церковь не "духом Своим", но "телом Своим". "Дух" может быть невидим, "тело" же — слишком весомая характеристика, слишком зримая. А потому и протестантская попытка оправдать неисчислимость собственных расколов через теорию "невидимой единой Церкви" — это согласование богословия не с Писанием, а с веком романтизма и пиетизма. Люди же, предельно близкие апостольскому веку, считали иначе: "Никто да не обольщается! Кто не внутри жертвенника, тот лишает себя Хлеба Божия" (св. Игнатий Богоносец. Еф. 5).

Св. Киприан напоминал, что "и таинство Пасхи, по закону, тоже требовало, чтобы агнец, закалаемый во образ Христа, снедаем был в одном доме. Бог так говорит: "В дому едином да снестся…не изнесите мяс вон из дому" (Исх. 12, 46). Плоть Христова — святыня Господня — не может быть износима вон из дому; а для верующих нет другого дома, кроме единой Церкви"[76].

По "Учению двенадцати апостолов", именно открытое, совместное причащение видимому таинственному Хлебу и созидает и являет единство христиан, единство Церкви: "Как этот хлеб был рассеян по холмам, и будучи собран, сделался единым, так да соберется Церковь Твоя от концов земли в Царствие Твое" (гл. 9).

Но, следовательно, там, где нет Литургии — там нет и Церкви. "Чистое приношение одна только Церковь приносит Создателю, и все сонмища еретиков не делают приношения Богу. Наше же учение согласно с Евхаристией, и Евхаристия, в свою очередь, подтверждает наше учение", — свидетельствует св. Ириней (III век)[77][78]. Чистую Жертву может принести Богу только истинная Церковь, а истинной может быть только та Церковь, которая создана истинной Жертвой.

Вот откуда значение апостольской преемственности, и в этой же перспективе уясняется опасность уклонения в раскол. Можно унести с собою из Церкви Библию. Можно унести Учение. Нельзя унести Чашу Христову. А потому — не может быть self-made-Church, самодельной Церкви, воссозданной энтузиастами из исторической и онтологической пустоты. "Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба" (1 Кор. 10, 17).

Литургия же, как полнота Богочеловеческой реальности, может прийти только от полноты. Отсюда — рефрен апостольской проповеди: "Что мы приняли — то и передаем". Что апостолы приняли от Христа — то они передали и своим ученикам, и то, что передали апостолы Церкви, то Церковь от них и приняла. Так из рук в руки переходила Чаша Христова. "Подобно и чашу из окружающего нас творения Он исповедал Своею Кровию и научил новому приношению Нового Завета, которое Церковь, приняв от апостолов, во всем мире приносит Богу" (св. Ириней Лионский. Против ересей, 4, 17, 5). Если Церковь именно Евхаристическое приношение приняла от апостолов, то значит, именно его апостолы ей и передали. Предание — это тождественность Евхаристии.

Отсюда — убеждение св. Иринея Лионского, что "признак Тела Христова состоит в преемстве епископов" (Против ересей, 4, 33, 8). Воссоздать Церковь вне апостольского преемства можно было бы только через повторение Тайной Вечери. Но как раз та Жертва, по ясному слову ап. Павла, совершена единожды.

А потому те, кто пытаются вырвать христианство из истории, остаются один на один не с Богом Завета, а с безбрежным морем произвольных фантазий. И именно как богословское оправдание онтологической пустоты своих общин родилось у них "символическое" понимание Литургии. Слова Христа о Чаше с Его Кровью, с Кровью Вечности — "пейте от нее все" — они подменяют своим призывом: "вспоминайте о ней все". "Вспоминайте" — ибо связь между Голгофой, Тайной Вечерей и новыми хлебопреломлениями не более чем символическая, "воспоминательная". "Вспоминайте" — ибо мы уже не чувствуем себя Телом Владыки. "Вспоминайте" — ибо лишь человеческим, слишком человеческим собранием мы ощущаем себя в глубине наших оторванных от Церкви сердец.

Однако душа чувствует, что воспоминаниями ее голод не может быть утолен. Не поэтому ли умирающий Лютер — первый протестант, но все же протестант, признававший реальность Евхаристии, — свою последнюю "Песнь Любви" посвятил Церкви: "Пусть никто не думает, что он в должной мере узнал Писание по той причине, что читал его… Мы без Церкви — нищие. Это — истинно". Это были последние строки, написанные рукой Реформатора[79]…

И не стоит обольщать себя словами "где двое или трое собраны во имя Мое, там и Я посреди них" (Мф. 18, 20). По толкованию св. Киприана, эти слова поощряют не раздробленность христиан, а их единство. Эти слова не означают, будто там, где любые двое или трое неофитов решились собраться во имя Христа, Он сразу заново создаст Свою Церковь[80]. Напротив — условием присутствия Христа является единомыслие христиан: "Многое представляется не многочисленности, но единомыслию молящихся. Господь заповедал сперва единодушие, указал на согласие и научил верно и решительно соглашаться между собою. Как же согласится с кем-либо тот, кто не согласен с Телом самой Церкви и со всем братством? Как могут собираться во имя Христово двое или трое, о которых известно, что они отделяются от Христа и от Евангелия Его? Ведь не мы отошли от них, а они от нас. После того как через учреждение ими различных сборищ произошли у них ереси и расколы, они оставили Главу и Начало Истины. А Господь говорит о Своей Церкви, говорит к находящимся в Церкви, что если они будут согласны, если, сообразно с Его напоминанием и наставлением, собравшись двое или трое, единодушно помолятся, то несмотря на то, что их только двое или трое, они смогут получить просимое от величия Божия.

Этими словами Создавший Церковь не отделяет людей от Церкви, но показывает, что Он охотнее бывает с двумя или тремя единодушно молящимися, нежели с большим числом разномыслящих, и что более может быть испрошено согласной молитвой немногих, нежели несогласным молением многих… Кто не соблюл братской любви, тот не может быть мучеником"[81].

Еще одна подробность, необходимая для понимания апостоличности Церкви, открывается нам, когда мы вспоминаем о семитских истоках Писания. Дело в том, что в семитских языках (ни в библейском иврите, ни в арамейском, ни в древнеарабском) не было

глагола "иметь". Владелец вещи отождествлялся с нею (или она с ним). Чтобы сказать "я имею этот дом", надо было произнести суждение типа "этот дом есть я", есть часть меня. Созданная реальность тем более неотделима от ее творца. Творение есть именно плоть Бога, а Израиль — зеница Его очей ("касающийся вас касается зеницы ока Его" — Зах. 2, 8). Христос, совершавший Тайную Вечерю на арамейском языке для людей, мысливших по-семитски, говорит: "Сие есть Тело Мое — этот хлеб и вы. Вы есть Я, есть часть Меня; вы — это кожа Моя, нерв Мой, боль Моя. Принявший Вас Меня принял. Отвергнувший Вас ударил Меня". Вот эти совершенно конкретные люди в их живой воплощенной реальности, а не только в мистически-незримой глубине, названы Богом — Его уделом, Его телом, отождествлены с Ним Самим. В семитском мышлении субъект неотделим от его атрибутов. Христос отождествил Себя с тем, конкретным собранием (экклесией). И далее к Церкви можно только присозидаться. К этому уже рожденному Телу можно прививаться, но его нельзя создать заново вне его и помимо него.

Живое тело не может начать где-то расти второй раз, оно не может начать новую, отдельную жизнь, разорвав непосредственную и физическую связь с тем телом, которое было дано при рождении. Это верно в отношении к человеческому телу. Но точно так же и Тело Христово не может расти из пустоты. Отсечение от тела есть рассечение его самотождественности. Апостольское преемство — не просто каноническая, но онтологическая реальность, онтологическое требование, условие бытия Церкви как Христова имения, как инобытия Бога.

Откровение — это не просто слова Бога, это еще и дела Его. И главное Его дело — "Богочеловечество", Церковь. Иисус был инициатором исторического движения — и потому без доверия Церкви и без веры в Церковь Он для нас полностью закрыт. Он пришел в историю, чтобы действовать в ней, чтобы дать ей толчок. Протестантизм говорит, что именно этого Иисус и не сделал — христианская история не состоялась, община лишь по названию стала христианской и утратила чистоту учения Христа уже в Евангелиях и при апостолах (как говорят протестанты-модернисты) или чуть позже (как утверждают протестанты-фундаменталисты). Едины они в одном: в истории действие Иисуса заглохло. Бог расточил Свое Тело. Он не

смог сохранить Свою воплощенность в человеческой истории (которую Он пытался сделать Своей собственной со времен Авраама). Но то, что оказалось не под силу Богу, под силу "реформаторам". Они знают, как из пустоты и без исторического Христа создать "новоапостольскую церковь".

Христос все совершил единожды: единожды воплотился, единожды пострадал, единожды освятил и послал апостолов. Остановилось ли это движение в истории? Христос заключил с человечеством Новый Завет. Из истории Ветхого Завета мы знаем удивительную вещь: неверность людей не уничтожает верности Бога. Бог готов терпеть непокорных детей. Завет не теряет своей силы от неверности и непостоянства человеческой стороны. Лишь Бог властен разрушить или дополнить Свой Завет. Протестанты, полагая, что христианская Церковь как новый народ Божий изменила Христу, расточилась в песках истории и испарилась в "невидимую Церковь", выказывают свое поверхностное представление о Божией любви. Бог — Тот же. Он — верен. А потому и Завет не разрушен, и Дух Господень, обещанный нам в этом Завете Крови, продолжает дышать в Церкви.

Верность Христа Его обетованиям и Его народу — это и есть условие возможности Предания, ибо "Предание есть неизменность диалога Церкви со Христом"[82].

В отличие от протестантских утопий, Православие — это доверие к Богу (Который сохраняет Свой Завет сквозь человеческие грехи и бунты), доверие к истории и к людям, услышавшим призыв Христа[83]. Православные не хуже протестантов знают свои немощи и грехи. Но мы знаем и другое — то, что не столько мы держимся в Церкви своею верностью, сколько Бог верностью Своей удерживает нас в Завете. Заключение Завета — это была инициатива Его, не наша. Мы даже надеяться не могли на такое. И расторгнуть Завет может только Он. Бог терпит нас. Мы знаем себя, знаем собственную невеликость и неверность — а потому и Бога мы познали как Долготерпеливого и Многомилостивого. Бог согласился взять нас как Свое Тело, чтобы оживить нас Своею Кровью. Цена за это Его решение — не только день Голгофы. Это еще и века рационально неизъяснимого, метафизически невозможного зазора между Единородным и Единосущным Сыном и Отцом. В православной мистике, начиная от

ап. Павла, иногда встречается странная мысль: пока люди поистине и вполне не соединятся со Христом, Христос не может стать поистине Божиим: "Если бы все мы были Христовы, и Христос был бы Божий, был бы покорившимся. А если мы еще не Христовы, то не Божий и Христос, болезнующий о нас. Итак, когда все будем Христовы, тогда и Христос будет Божий" (св. Григорий Нисский[84]).

Церковь созидается Литургией, и только Таинства хранят ее и в добрые и в дурные дни. "Не потому Церковь имеет истинное вероучение, что она берет его из Писания и Предания, а только потому, что она есть именно Церковь Бога Живого как руководимая Духом Святым"[85]. Литургия остается той же в Церкви — а значит, той же остается и Церковь, и ее многообразное свидетельство о Боге и о себе.

Протестантам вряд ли удастся соорудить такие доводы, с помощью которых удалось бы доказать, что обетования Спасителя относятся исключительно к апостолам и не распространяются на дальнейших христиан и на преемников апостольских. В 14и 16 главах Евангелия от Иоанна многократно говорится "вы", "вам". Входят ли в это "вы" люди послеапостольских поколений? Церковь — это и есть то "мы", которое получило Дары, обещанные Христом "вам". Но "только тот понимает Церковь, кто понимает Литургию"[86].

Но почему же так мало говорит об этом Писание? В Писании немало мест, говорящих о необходимости Евхаристии. Но все же их недостаточно, если учесть то исключительное место, которое Литургия занимает в жизни Церкви. Отчего так мало Писание говорит о молитвенной жизни христиан?

Религия — это связь с Богом. Практика религии — молитва. И вот, Новый Завет оказывается совершенно не мистической, не молитвенной, не религиозной книгой. Отсутствие "правила молитвы" в Новом Завете настолько неожиданно, что В. Розанов однажды возмущенно восклицает[87] — почему Христос не научил людей молиться, разрушив их прежний Храм? Всего одна молитва оставлена Христом — "Отче наш", одна молитва в семь строк. По сравнению с псалмами "Отче наш" — сухая проза, вежливое перечисление нужд. Молитва глубочайшая по своему смыслу — но явно уступающая псалмам по эмоциональной, сердечной насыщенности, по поэтичности. И когда Церковь Нового Завета начала сама молиться, ей

ничего иного не оставалось, как взять для себя молитвы Ветхозаветной Церкви — Псалтирь.

Религия, лишенная молитвенного вдохновения и творчества, — не религия. Во всяком случае, она не имеет права называться "Новой".

Но если религиозная гениальность Нового Завета все же ощущается и непосредственно, и неопровержимо — значит, отсутствие в нем новых молитв может означать только одно: Новый Завет открывает возможность непсалмического Богообщения. Оказалось возможным вступить в особый Завет с Господом, в такие отношения с Творцом, которые не умещаются в гимны и псалмы. И этот свой новый способ Богообщения христиане не захотели делать публичным.

Вполне странен эзотеризм Евангелия, утаивающий суть бесед Христа с учениками именно в те дни, когда они лучше всего могли понимать Его. В Евангелии нет поучений Христа от Воскресения до Вознесения. То есть сказано, что Он говорил им о Царствии Божием (Деян. 1, 3), но что именно — не записано ни Лукой, ни кем-то другим. С другой стороны, обращает на себя внимание, что все встречи апостолов со Христом в этот период центрированы вокруг трапез. Случайны ли скудость слов и наставлений и обилие совместных вкушений? И можем ли мы предположить, что эти беседы и эти трапезы так и остались бесследными, незафиксированными в памяти Церкви?

Если такое предположение выглядит как слишком смелое — то возникает вопрос: где искать следы этих бесед, не пересказанных Писанием? Та сторона церковной жизни, которая не объемлется Писанием, называется Преданием. Значит, именно в раннехристианском Предании мы должны искать нечто, что, присутствуя в христианской жизни, занимая в ней важнейшее место (вряд ли "тайны Царствия Небесного" могли касаться чего-то маловажного), все же оставалось непубличным, тайным.

Блаж. Августин в своем толковании Евангелия от Иоанна (96 гл.) говорит, что оглашаемым не раскрывали вполне две христианские истины: о Святой Троице и о Евхаристии. Причину для такого сокрытия Августин указывает вполне неэзотерическую: для возбуждения в приходящих в Церковь сильнейшего желания познать эти тайны. Августин описывает традицию, которая к его времени была

общепринятой и в то же время становилась уже излишней и непонятной. В мире, в котором жил Августин, уже почти не было язычников. Поэтому и объяснение того, что некоторые стороны христианского учения надо было скрывать от непосвященных, Августин дает поверхностное, чисто педагогическое.

Но еще столетием раньше к соблюдению сокровенности церковной жизни относились гораздо серьезнее. Как ревностно относились отцы Церкви III и IV веков к обнародованию Евхаристического Таинства, можно видеть из реакции церковных иерархов на казус, происшедший во время гонений на св. Афанасия Великого со стороны ариан.

Еретики обвинили св. Афанасия в том, что он, якобы, ворвавшись во время совершения Литургии в храм, где служили еретики, опрокинул Чашу с Причастием. Против Афанасия было возбуждено дело в светском суде. Когда об этом стало известно в Риме, тамошний епископ Юлий I обратился со специальным посланием к негласному покровителю ариан и влиятельному придворному Константинопольскому епископу Евсевию. В этом послании (15-м) папа с негодованием говорит: "Нам стало известно, что производился допрос о Чаше и Трапезе пред префектом и его когортою в присутствии язычников, евреев и оглашенных. Это казалось невероятным до тех пор, пока не было подтверждено документально" [88].

Не только Римский папа, но и Собор Александрийских епископов выступил в защиту св. Афанасия, произнеся, между прочим, те же слова возмущения: "И не стыдятся они выставлять Тайны на такой позор перед язычниками, когда, по написанному, "Тайну цареву прилично хранить" (Тов. 12, 7); и Господь заповедал: "не дадите святая псом, не пометайте бисер пред свиниями" (Мф. 7, 6). Не должно выставлять тайная на позор пред непосвященными, чтобы не посмеивались язычники по неведению и не соблазнялись оглашенные, став пытливыми"[89].

Вот еще удивительный пример покровения молчанием Евхаристического Таинства. Св. Епифаний Кипрский, хотя и упоминает о Евхаристии, но скрывает ее сущность между строк: "Видим, что Спаситель наш, восстав от трапезы, взял это и, благословив, сказал: ЭтоМое то-то" (Якорь, 57).

Это не было просто игрой в секреты. Христианам приходилось платить своей жизнью за умолчание о своих Таинствах.

Дело в том, что основным оправданием многовековых гонений было обвинение в каннибализме. Главное обвинение христиан — как видно, например, из письма Плиния Младшего Траяну — в странных трапезах по ночам… И хотя сам Плиний не обвиняет христиан в каннибализме, это обвинение стало рефреном языческой антихристианской полемики, и даже, как ни странно, дожило до сих пор. Не кто иной как Карл Маркс всерьез обвинял христиан в пожирании младенцев: "Как известно, христианство дошло до человеческих жертвоприношений. Даумер в своей недавно появившейся книге утверждает, что христиане по-настоящему закалывали людей и на своих священных трапезах причащались человеческим мясом и человеческой кровью. Сам Павел горячо ратует против допущения на трапезы людей, которые не совсем еще посвящены в тайны христианства. Легко теперь объяснить также, откуда появились, например, реликвии 11000 дев… Человеческое жертвоприношение было святыней и существовало в действительности. Все эти вещи, как они изложены у Даумера, наносят христианству последний удар. Спрашивается: какое это имеет значение для нас? Все это дает нам уверенность, что старое общество близко к концу и что все сооружение обмана и предрассудков рушится" [90].Кстати, по Даумеру, Иуда донес на каннибализм, бывший на Тайной Вечери. Для завершения этой линии заметим только, что уже через год после публикации своей книги Даумер почувствовал себя одержимым и был вынужден обратиться к католическим священникам-экзорцистам. Но даже его возвращение в Церковь не смогло его спасти — через 10 лет он кончил самоубийством…[91]

Отвечая на подобные обвинения, Тертуллиан вопрошает распространителей сплетен: "Вы знаете дни наших собраний, почему нас и осаждают, и притесняют, и хватают на самых тайных наших собраниях. Однако наткнулся ли кто когда-нибудь на полуобъеденный труп? Заметил ли кто-нибудь на залитом кровью хлебе следы зубов?" [92].

Христиане могли бы устранить львиную долю нападок на себя, если бы рассказали о своих ночных собраниях, если бы опубликовали "Настольную книгу священнослужителя". Они, однако, этого не

делали. И даже Тертуллиан, описывая для язычников в своей "Апологии" порядок ночных собраний христиан, подробно разъяснив "агапы", ни слова не говорит о Евхаристии.

Суть Евхаристии утаивается из-за вполне практичного предположения, что язычнику слишком долго надо будет пояснять, что именно происходит — а его возмущение может вспыхнуть после первых же слов. От возмущения же недолго и до хлопания дверью и побега с доносом в полицию…

Так Тертуллиан, увещевая христианку не выходить замуж за язычника, предупреждает, что в присутствии неверующего мужа вряд ли она сможет ежедневно причащаться (а именно ежедневное причастие запасными Дарами, хранящимися дома у каждого мирянина в промежутках между воскресеньями, предписывала практика древней Церкви): "Неужели муж не заметит, что ты тайком съедаешь перед каждым приемом пищи? А когда он узнает, что это всего лишь хлеб, то что он в своем невежестве подумает о тебе?"[93].

Кроме того, таинства нельзя было давать в руки языческих мистиков, которые с готовностью стали бы повторять их внешние формы сами, истолковывая святыню по-своему, со свойственной им "широтой". Апостолы проповедовали не в Советской России. Перед ними был весьма религиозный мир, вдобавок настроенный весьма плюралистично. Грек или римлянин, узнав о новой мистерии, с радостью принял бы в ней участие, а после этого с не меньшей радостью пошел бы "подзарядиться" в мистериях Диониса или Митры. Этот мир был готов подхватить любую молитву, чтобы использовать ее в очередном "заговоре" (как это и делают нынешние знахари).

И поэтому мы видим, что вся проповедь апостолов сводится к трем тезисам. Первая керигма ("проповедание") — пасхальная. Вторая — нравоучительная (участие человека в Церкви и ее Таинствах не дает ему права на безнравственность), и третья — запретительная (не может быть общения Чаши Христовой с чашей бесовской).

Отсюда в древней Церкви развилась литургическая дисциплина, которая с самого начала исключала возможность присутствия при Евхаристии лиц, не возрожденных в Таинстве святого Крещения. "Никто же не вкушает, ни пиет от вашей Евхаристии, кроме крещеных во имя Господне" (Дидахи, 9). Не могло быть и речи о широком

распространении Служебников и текстов Литургий — ибо "молчанием охраняется святыня таинства"[94].

Зная, почему появились тайные молитвы в Византии[95], мы можем догадаться, почему вообще молитвы были тайными в начале христианства. Но и обратно — если мы видим таинственность, мистическую утаенность молитвенной жизни первохристиан и видим сокровенность последних бесед Христа — мы вправе предположить, что эти беседы и касались области молитвенной жизни учеников. Сквозь то молчание, которым окружили евангелисты послепасхальные беседы Христа, мы можем разглядеть ответ на самое важное требование верующего сердца: "Господи, научи нас молиться". Ответ этот: "Я дам вам Дух молитвы. Вы будете во Мне — и Я буду молиться в вас"[96]. Именно потому, что Литургия — вершина христианской жизни, для находящихся у подножия она скрыта облаками тайны и неясных намеков.

Единственное подробное и полное описание раннехристианской Литургии содержится в "Апостольском предании" св. Ипполита Римского, но сам автор так говорит о своей книге: "Это же мы передали вам вкратце о Святом Крещении и о Святом Приношении, ибо вы уже наставлены о Воскресении плоти и о прочем, как написано"[97]. Итак, в том, что "написано", то есть в истинах Евангелия, читатели "Апостольского предания" уже наставлены. Поэтому им можно уже открывать Таинство. Им можно доверить Предание.

И позднее, хотя храмы стали открыты для всех, перед самым совершением Таинства из храма просили удалиться непосвященных: "Целуйте друг друга лобзанием святым, и те из вас, которые не могут причаститься сего Божественного Таинства, да выйдут за двери", — предупреждает диакон на Армянской литургии[98], а в нашей он и поныне возглашает: "Оглашенные изыдите".

Если бы за этим возгласом следовало чтение "апокрифов" или трактатов, изъясняющих матрешечную структуру Вселенной, — нынешние оккультные создатели "эзотерического христианства" были бы правы. Но мы точно знаем, что именно происходило после удаления оглашенных из храма. Совершалось Таинство Евхаристии. Именно "Литургия верных", вершиной которой было вкушение Чаши Господней, и была тем Таинством, что скрывалось от некрещеных.

Поскольку же бывали случаи, что человек ходил в положении оглашенного многие годы (из-за боязни после Крещения вновь впасть в грех), понятно становится увещание св. Григория Нисского, обращенное к одному его знакомому: "Мне совестно за тебя, что ты, состарившись, до сих пор еще удаляешься от участия в Литургии, как неразумный мальчик, которому нельзя доверить тайну. Соединись же с мистическим народом и начни изучать таинственные речи"[99].

В христианстве не существует эзотерического учения.

Его не было, во-первых, потому, что после чуда Пятидесятницы страх покинул апостолов. Христиане настолько не боялись того, что их вера скандально-отлична от верований окружающей среды, что сотнями и тысячами шли на смерть. "Апостолы никого не боялись, как мне известно, — пишет Тертуллиан, — ни иудеев, ни язычников, точно так же, конечно, свободно проповедовали в Церкви те, которые не молчали в синагогах и местах общественных"[100]. Зачем нужно было бы скрывать от язычников оккультные доктрины, если именно эти доктрины принимались язычниками с восторгом? Зачем христианам нужно было умирать за свою веру, если она была неотличима от веры пифагорейцев и почитателей Гермеса Трисмегиста? Не достаточно ли было "эзотерическим христианам" для собственного спасения только шепнуть судьям: "Я, как и вы, я верю в то же самое и посвящен в те же таинства, что и вы, а те странные догматы, что зафиксированы в наших открытых Евангелиях, я проповедовал лишь для отвода глаз?" Да и как вообще могли узнавать христиан и за что могли их казнить, если их учение было тайным, незафиксированным в книгах и не разглашалось посторонним? И могла ли быть закрытым эзотерическим кружком самая активная, успешная, и, значит, открытая миссионерская община в истории человечества?[101]

Кроме того, справедливое по сути (но не по интонации) замечание одного из героев набоковского "Приглашения на казнь" гласит, что "в христианстве есть какая-то подозрительная общедоступность". Христианство действительно приходит в мир как религия всеобщего священства. Христиане — народ священников (1 Пет. 2, 5 и 9), и потому внутри этого народа не может быть разделения на "посвященных эзотериков" и "профанов". В тайну Жертвы Христа и Его Воскресения посвящены все. И как Един Христос — едино должно быть и Его церковное Тело. А потому Тертуллиан совершенно

справедливо подметил психологическую невозможность для апостолов совмещать экзотерическую и эзотерическую проповедь: "Не должно верить, чтобы одного Бога возвещали они в Церкви, а другого — дома, одно существо Христа изображали явно, а другое — тайно, одну надежду на воскресение возвещали всем, а другую — немногим. Ведь они сами умоляли в своих посланиях, чтобы все говорили одно и тоже, и чтобы не было в Церкви разделений и несогласий"[102].

Да, к огорчению оккультистов и современных изготовителей "эзотерического древнего христианства", в христианстве не было "тайных учений".

Но в христианстве были и есть таинства. В течение тех сорока дней, что Воскресший Спаситель говорил ученикам о Царствии Божием, речь шла не о структурах эонов и не "космических иерархиях". Речь шла о том, как Царство Божие ввести в мир земли, ввести внутрь человеческих сердец. Не любопытство апостолов о структуре космоса удовлетворялось в те дни (хотя именно так полагают гностики и оккультисты). Христос готовил апостолов к их главному служению на земле. Они готовились строить Церковь. Именно о Евхаристии и созидании Церкви как Тела Господня шла речь. Не литургические формулы Он передавал апостолам, но говорил о самой реальности Богообщения, о тайне причастия Богу.

И то, что было вверено апостолам, не умерло вместе с ними, но осталось в Церкви. Вот как об этом пишет св. Феофан Затворник: "Если бы ты встретил Апостола, отстал бы ты от него, не переспросивши всего? Так было это и тогда. И никакого нет сомнения, что все сделанное и заповеданное Господом, хотя не записано, но все то передано верующим, хранимо было в Церкви и до нас дошло. Оно пропало только для тех, которые слишком умничают и кричат: не хочу знать ничего, кроме того, что написано в Евангелии… Господь по Воскресении сорок дней говорил апостолам все, что относилось до Царствия Божия, то есть до устроения Святой Церкви… Думаешь, что это что-нибудь неземное, неизмеримо высокое, то, что делается на небе? — Нет. Все беседы сии касались того, как устроить на земле Церковь Святую: как вести проповедь, как верующих крестить, как Духа Святого им преподавать, как причащать Святых Тайн, как избирать и рукополагать им пастырей, как им собираться на молитву — утро, вечер, полудне, — что петь, что читать. И прочее все

относящееся к Богоугождению и спасению души. Все это не записано. Но Апостолы, потом, когда учреждали Церкви, вводили все то и в дело… Образ своих священнодействий, особенно образ совершения Таинств, верующие хранили в тайне и передавали только на словах самим действованием, и записывать не записывали нарочно, чтобы никто не узнал то из неверующих и им не оказаться виновными против заповедей Господа: "Не пометайте бисер ваших пред свиниями (Мф. 7, 6)"[103].

Что само Писание говорит о Предании? Вот ключевой текст ап. Павла, трижды говорящий о Предании: "Ибо я от Самого Господа принял то, что и вам передал, что Господь Иисус в ту ночь, в которую предан был, взял хлеб…" (1 Кор. II, 23). Предание — это Евхаристическое присутствие Христа в христианах.

Но пришел ли Бог человеколюбия, проповеданный апостолами, лишь ради соединения с Собою двенадцати осчастливленных евреев или же Он желает вечерять (Откр. 3, 20) с каждым из людей, независимо от времени и места их рождения? Последние слова Христа на земле: "Я с вами во все дни до скончания века" (Мф. 28, 20). "С вами" — только ли с апостолами (которые явно не дожили до "скончания века") или же и с нами, со всеми живущими в пространстве от Воплощения до Парусии?

Последнее возможно лишь в том случае, если у тех, кто наследует апостолам, будет возможность войти в Завет, заключенный преломлением хлеба в Сионской горнице и исполненный посланием Духа. Это означает, что Христос должен был оставить нам возможность становиться соучастниками как Тайной Вечери, так и Пятидесятницы. Это означает, что действием Святого Духа, которое мы испрашиваем на Литургии, истончается стена времени и пространства, отделяющая нас от Сионской горницы, и мы вместе с апостолами присутствуем на Той же Жертве и вкушаем те же Дары. Открытие этой возможности и составляет мистериальность христианского Предания.

Таинство Церкви — это Евхаристия, участие в Тайной Вечери. Им Церковь живет и — его скрывает. Им живет, потому что только в Таинстве Тела Христова Церковь создает себя; "Он поставил одних Апостолами, других пророками, иных пастырями и учителями…на дело служения, для созидания Тела Христова…дабы мы… истинною

любовью все возвращали в Того, Который есть глава Христос, из Которого все тело… получает приращение для созидания самого себя в любви" (Еф. 4, II-16). Это и есть то Таинство, которое дает непсалмическое соединение с Богом, более чем молитвенное единение с Ним, ибо "Не духом одним угодно было Христу соединиться с верующим, но и Телом и Кровью"[104]. И именно это Общение христиане соделали Таинством и скрывали от других. Скрывали ценой тысяч своих жизней.

ЧЕЛОВЕК РОДИЛСЯ В МИР

В Евангелии Христос противопоставляет Слово Божие и предания человеческие (см.: Мф. 15, 6). Люди могут составить свои воззрения, придумать свои законы и установления. И эти плоды человеческого творчества могут весьма далеко отойти от Божия замысла, от Божиих заповедей. Поэтому, говорят протестанты, мы будем верить только Писанию и не будем принимать во внимание человеческие предания, которых так много в жизни православных.

Этот аргумент можно счесть убедительным толь ко при одном условии: если считать, что всё, про исходящее в Церкви, в ее жизни и в ее истории, есть только и исключительно действия людей. Если предположить, что Божия действия в Церкви нет. Да, конечно, далеко не все, что происходит в жизни Церкви, — от Бога. Но сколько бы ни было в на шей жизни чисто человеческих исканий и ошибок, может ли христианин произнести решительную и всеобъемлющую формулу: в двухтысячелетней истории послеапостольской Церкви вообще не было искры Божией? Все то, что возникало в истории Церкви после смерти апостолов, — все это были чисто человеческие действия, человеческие предания, и прислушиваться к ним не нужно и даже опасно.

Тертуллиан еще в третьем веке язвительно за метил, что с точки зрения еретиков, отвергающих историческую Церковь, Святой Дух, посланный ученикам Христом для того, чтобы наставить их на всякую истину, пренебрег своими обязанностя ми, допустив Церквам иначе мыслить, иначе говорить в том, о чем Сам Он проповедовал через апостолов (см.: De praescr. 28[105])

Если предание — это пересказы людей о чем то, некогда ими услышанном, то к преданиям надо относиться с осторожностью. Но если Предание не социологично, а онтологично, если в Предании Христос вновь и вновь приходит к людям?

Итак — кто же является субъектом Предания? Кто осуществляет трансляцию христианского предания от человека к человеку, от поколения к поколению, от народа к народу?

Мы привыкли, что люди самыми разными способами стараются изобразить Христа (в своих про изведениях, в своих проповедях или в

себе). Хрис тос в этом случае выступает как "объект" человеческого творчества, а человек, естественно, оказы вается субъектом творческого акта. Но Христос не только наследуется; Он делает себя наследуемым. Преп. Макарий Египетский видит Христа как ико нописца, Который пишет в нас Свой образ. И если мы отвернем от Него свое лицо, то тяжело Ему писать — как портретисту тяжело писать портрет, если человек не смотрит на него: "Если кто не уст ремлен к Нему непрестанно и не презрел все про чее, то Господь не пишет в нем образа Своего све том Своим"[106].

Да, чтобы войти в Церковь, человек должен услышать человеческое слово о Христе от другого человека и затем повернуть свою волю к свобод ному согласию с этой истиной. Но этого недоста точно. В диалог людей должно войти веяние Иного. Человеческое предание перерастает в Предание, лишь если веяние Духа даст обращаемому то покаяние и ту радость, о которых говорят книги и свидетели. Присутствие Бога в человеке может от крыть только сам Бог. Предание возможно лишь потому, что Бог дарит Себя людям. Немощь чисто человеческой проповеди передал Августин в своем трактате "О внутреннем Учителе": "Я говорил ко всем. Однако те, в которых не говорит внутреннее помазание, те, кто внутренне не научен Духом Свя тым, всегда уходили так и не наученными. Только действие Христово в сердце позволяет сердцу не пребывать в одиночестве. Обучает один только Внутренний Учитель. Там, где нет Его помазания, внешние слова лишь напрасно ударяют в слух"[107].

" Подражайте мне, как я Христу" (1 Кор. 4, 16), — призывает ап. Павел. Но Христос — не только человек, а Богочеловек. И значит, подражание Ему возможно лишь через преодоление собствен но человеческих пределов бытия, через рождение в Богочеловечество. Может ли человек лишь свои ми силами родиться в Бога? Нет. Но это новое, уже вечное, свое бытие он может принять как дар (в конце концов, и наш приход в эту жизнь тоже есть именно дар: никто из нас не сделал ничего, чтобы родиться). Поэтому преп. Макарий Египет ский называет благодать Духа "матерью святых"[108].

Образ рождения в православной Традиции двоится: с одной стороны — Бог рождает Себя в людях; с другой — человек рождает в себе Бога. Преп. Симеон находит слова, выражающие оба действия синергии: "Содержащий все поселяется внутри человека, и человек

становится как бы беременной женщиной". Или: "Человек сознательно носит в себе Бога. И, сжимая снаружи руки вокруг себя, этот человек ходит посреди нас, не знаемый всеми, кто его окружает… Мы, когда веруем от всей души и каемся, зачинаем в сердцах своих Бога Слово, как Дева. Он, имея в себе Христа младенца, будет считаться Его матерью, как Он, неложный, обещал: "Мать Моя и братья и друзья, вот они!"[109].

В перспективе своего объективно-онтологичес кого содержания акт Предания свершается Богом. Именно Тот, Кого преп. Симеон называет "мой негордый Бог"[110], оказывается не просто "содер жанием", о котором идет речь в Традиции, но прежде всего — самим субъектом этой "передачи".

Истинный Субъект Предания — Сын Божий, ставший Сыном Человеческим. Суть Предания описывается срединными словами Литургии: "Ты еси Приносяй и Приносимый, Приемляй и Разда ваемый". В Предании Бог продолжает Свое дейст вие в мире: "Отец Мой доныне делает, и Я делаю".

Это — то понимание Предания, которое мы встречаем уже в древнейшей Церкви. Для св. Ип полита Святой Дух передается в Церкви[111]. Св. Ириной говорит о передаче Святого Духа через апостолов: "Этот Дух они получили от Господа и, разделяя и раздавая Его верующим, образовали они эту Церковь" (Показание, 41). По его мысли, "где Церковь — там и Дух Святой; и где Дух Святой, там Церковь и вся благодать" (Против ересей, 3-24-1). По мере того, как новые люди входят в Церковь — они получают дары того же Духа. Именно Церковью Таинство Христа проявляется в мире.

Если Христос не оставил Своей Церкви — значит, в ее истории можно уловить Его присутствие. Значит, по самой мягкой формулировке, не все то, что происходило в исторической Церкви, в серд цах и в умах, в молитвах и в проповедях ее служи телей, было чем-то анти-евангельским. Значит, и в церковных преданиях можно хотя бы порою обнаружить след того же Духа, что некогда вдохновил Писание.

Протестантская полемика против предания во обще странна. В некотором смысле естественнее было бы совместить отрицание предания с психологичес кой атмосферой православия, нежели с атмосферой протестантизма. Православие знает о путях одиноко го

восхождения к Богу. Православие знает внесоциальный и как бы внеисторический подвиг монашества, путь индивидуальной мистики. История православной духовности знает эти постоянные искушения мессалианства, искушения разрыва с церковной общиной ради полного пустынничества. Это искушение отказа от общецерковных Таинств в жертву собственной молитвенной собранности. Есть я и Ты — и больше никого. При таком акценте крайние аскетические течения в православном монашестве могли бы логично обосновать отвержение принципа предания: зачем нам другие люди и их былой опыт, если у нас есть свой?

Напротив, протестантизм не знает монашества. Он не знает столь развитой дисциплины личного благочестия, как православие. Протестантизм со своей миссионерской установкой, с активной со циальной этикой, весь — в мире, весь — в общест ве, весь — в истории. Вот в этом и вижу я парадокс: именно та конфессия, которая активнее всего приспособляется к истории, активнее всего участвует в истории, — именно она не ценит то, что сделали в истории другие христиане. Не ценит предания.

Вопрос о принятии истории, об отношении к истории никак не назовешь периферийным для христианина. Важнейшая весть Библии: Бог открывается не в космических катаклизмах, а в ходе истории. Не грозовые облака, а человеческая история — место Эпифании, место Богоявления.

Если даже доевангельская история была настоль ко насыщена Священным присутствием, что при всех своих ужасах стала "детоводителем ко Христу" (Гал. 3,24), то неужели воплощение Творца в истории в момент "полноты времен" (Гал. 4,4) обессилило исторический процесс? Неужели Слово, ставшее плотью во времена императора Августа и распятое во время Понтия Пилата тем самым профанировало время и историю, а не придало им еще большую сакральную напряженность? Неужели правы гностики, считавшие, что своим Вознесением Христос унес с земли частицу духа и тем самым обеднил наш земной мир? Если Ветхозаветная история была сакральна, то на каком основании мы дерзнем утверждать, что история после дней земной плоти Христа стала профанна?

Христос для прозрения людей использовал даже пыль земную (см.: Ин. 6, 6). Неужели Он не использует для этого и историю? Как же

миссионер может забыть слова ап. Павла: "Как призывать Того, в Кого не уверовали? как веровать в Того, о Ком не слыхали? как слышать без проповедующего?" (Рим. 10, 14)? Люди научаются вере от людей. И раз это событие, происходящее во взаимодействии людей, то есть временных существ, значит, транс ляция веры — это акт временной, то есть — событие истории.

Если бы каждому из нас Христос являлся как Савлу, если бы перед каждым из нас он расставлял "рогатины" (см.: Деян. 9, 5), как Он это сделал перед ним, — то отрицание исторического предания и исторической преемственности было бы логично.

Но даже Савл Христом был лишь ослеплен. И затем был послан к обычным христианам, чтобы от них получить принятие в общину, исцеление, крещение и — прозрение. Савл ослеплен Христом без помощи людей. Павел прозрел через посредство Церкви (см.: Деян. 9, 17–18).

Люди не могут сами делать людей христианами. Люди не могут передавать тот Дух, который не от них исходит. И все же этот Дух действует через людей. Значит, Предание, совершающееся в истории, надо понимать как синергию, как сотрудни чество человеческих усилий и Божиих. "Никто не получает веру на одиноком пути прямо от Бога, в вертикальной истории, но Бог или вертикальная история достигает его через историю горизонтальную", — пояснял свящ. Димитрий Станилое[112].

Так поддерживает ли Бог человеческие усилия, служащие Ему? Помогал ли Бог христианам до протестантских столетий? Те века знали немало людей, искренне желавших служить Спасителю. Тот, Кто даже из камней и ослиц сотворял свидетелей Себе, неужели холодно и отстраненно взирал на эти стремящиеся к Нему сердца и ждал появления Лютера для того, чтобы снова войти в человеческую историю, которая якобы была для Него закрыта со времени смерти последнего апостола?

Ну, нет — Творец времен вошел в полноту времен не для того, чтобы так просто покинуть реку истории. Он вошел в историю, чтобы работать в ней и чрез нее. И только это может придать истории смысл. Если нет Предания, если мир человеческих преданий непрозрачен для Слова, если только на страницах Писания мы встречаем Христа, то весь мир, вся история за пределами этой книги не более, чем

"диаволов водевиль". Тот, кто желает придать смысл истории, то есть придать смысл каждой исторической человеческой жизни, должен признать пронизанность истории Смыслом, Логосом. Человеческая история, пронизанная Христом, — это и есть Предание. Так оказывается, что "Предание есть единственная форма встречи с Вечностью, которая не отрицает время, но придает ему ценность"[113]

Но поскольку в Предании Вечный Дух входит в мир раздельных форм, в мир многообразных и част ных существований, в мир истории, то возникает вопрос: как именно этот Дух усваивается людьми? В какие формы отливает себя Предание? Здесь мы должны различить Предание и предания. Предание есть распространение Богочеловечества в мире. Предания — то, что человек в своей немощи уловил от этого веяния Духа и смог выразить в своих словах и в своей жизни.

Бог действует в людях. Но любое действие свидетельствует не только о том, откуда оно исходит, но и о том, кто или что его воспринимает, в чем это действие отпечатывается. И если богословие возможно только потому, что Бог воздействует на человека, то, значит, вопрос богословия есть вопрос о человеке.

"В человеке я вижу загадку богословия", — писал Константинопольский патриарх св. Фотий[114]. Богословие есть опытная наука. "Местом пребывания трансценденции не являются ни реальный, ни сверхэмпирический мир, а граница, на которой я стою перед трансценденцией, если существую в своей подлинности", — по сути о том же пишет на языке своей философии Карл Ясперс[115]. Несмотря на то, что Абсолют находится вне творе ния и вне познания — Он не находится вне рели гии. Бог способен к бытию вне Себя Самого. "Он повсюду и не только рядом с нами — Он в нас", — по слову христианского апологета II века Минуция Феликса[116].

Бог касается человека — и человек меняется. Отсюда происходят два важных следствия.

Первое — вхождение в Традицию означает не сужение опыта человеческой мысли, познания и творчества, а, напротив, его принципиальное расширение. Вхождение в Церковь с ее обрядами и догматами никак не есть угашение Духа и прекращение исканий. "Он бесконечен, поскольку Его, уже найденного, все еще продолжают

искать (Ut inventus quareretur immensus est)", — сказано блаженным Августином о Боге[117].

В душу входит опыт несравненной новизны, опыт, не сопоставимый ни с чем из того, среди чего привык жить человек внешний. Поэтому, по выводу замечательного современного китаиста В. Малявина, "Традиция сталкивает человека с не достижимым "другим", равнозначным безбрежному полю опыта. Всякое сообщение о традиции со общает с неведомым. Свежий ветер традиции не задерживается в казематах позитивистского созна ния, он возвращает человеку интимное соединение с миром. Традиция говорит каждому, кто хо чет знать и быть воистину: мало человеком уродиться, надо еще родить в себе человека"[118]. Человек Традиции — это человек, измененный религиозной Реальностью. Человек научается быть таким, каким он еще не был[119]. Вхождение в духовную Традицию приносит опыт новизны. "И найдет на тебя Дух Господень, и ты сделаешься иным человеком" (1 Цар. 10, 6), — говорит Писание.

И действительно, "не таким, как вчера, явишь ся ты и послезавтра, и не навсегда одинаковым пребудешь ты, возлюбленный, — предупреждает своего ученика преп. Феодор Студит, — но придет к тебе благодать Божия. Речешь тогда: где был еси доселе, Господи? и Он скажет тебе на это: смот рел, как ты борешься, и ждал"[120].

О Сауле древний священный писатель сказал, что при помазании "Бог дал ему иное сердце" (1 Цар. 10, 9). В Евангельскую "полноту времен" Христос брал таможенника — и делал его Евангелистом, встречал рыбака — и претворял его в Богослова[121]. Но и спустя тысячу лет, видя людей, вновь и вновь обретающих Христа, "ум постигает вечную новизну этого таинства, никогда не стареющего"[122]. И как бы поздно в своей собственной жизни человек ни подошел к церковному порогу, тем не менее, ко всем приложимо прекрасное выражение Владимира Зелинского — "Церковь юнеет во всех приходящих в нее"[123] — в том числе и в старухах.

Традиция — это не сонное повторение одного и того же. Христос пришел, чтобы разбудить уснувших живых, и даже более того — Он сошел в область смертную, чтобы преобразить смерть уже ушедших людей в такой сон, который может прейти и однажды растаять в новой жизни. Предание говорит о Вечном, а не о прошлом. Оно не пора

бощает человека прошлому, а вырывает из-под тотального засилия настоящего. В Предании человек реализует свое "право не быть собственным современником"[124], право жить не только сегодняшним днем и не только тревогами дня завтрашнего. Человек открывает как раз свою несводимость к своему личному прошлому и к нынешней конфигурации "общественных отношений".

Вхождение в Традицию — это удвоение мира, откровение его метафизичности. Мир не сводится к естественному порядку вещей, в нем есть смысл и доброта, есть идеальное измерение. Вхождение в Традицию — это откровение Смысла. Но Смысл лишь тогда дарует себя, если мы согласны отдать себя самих ему на служение. Поэтому и нельзя быть в Традиции только отчасти. "Если безумно не верить в Бога, то еще безумнее верить в Него наполовину" (В. Соловьев[125]).

" Если до достижения высшей ступени ценностного переживания ценность принадлежала личности, была ее частью, и личность могла сказать: "это моя ценность", то теперь происходит оборачивание этого отношения — уже личность оказывается частью объемлющей ее ценности, принадлежит ей, и именно в этой причащенности ценности, в служении ей находит смысл и оправдание жизни"[126]. Так меняется отношение матери к первенцу — от "последней куклы"[127] к всецелому служению.

Если встреча с Ценностью состоялась, то реальность, которая открыта для меня недавно и потому называется "второй", на деле становится "первой": ценностное переживание смотрит сквозь реальность, как бы вопрошая: "Да так ли уж реальна реальность? Неужели вот эта видимая, слышимая, чувствуемая данность и есть подлинное бытие, и есть истина? Неужели эта наличность, безразличная к человеческим ценностям, и дает последний, непреодолимый закон жизни, с которым остается только беспрекословно смириться?" Вспомним, кстати, признание Соловьева о том, что иногда, в минуту духовного подъема, ему кажется, что материального мира вообще не существует.

Человек по природе своей служитель. Это не некая аксиома, вычитанная из Писания, это просто антропологический факт. Человек не может "успокоиться", пока не найдет в своем мире такой ценности, которую он мог бы поставить выше себя и посвятить себя служению

ей. Этой ценностью могут быть ребенок и семья, работа и искусство, служение людям и, конечно — Богу.

Но ценность только тогда и наполняет человека своим смыслом, если он перестает "пользоваться" ею и отдает себя в ее распоряжение. На языке аскетики такое установление в человеке "диктатуры совести" называется "отсечением своей воли". Если во мне не осталось места ни для чего, кроме Бога, значит: в том числе и для меня… Если я даю в себе место жить другому — то, чтобы избежать шизофрении, я сам должен перестать жить в каче стве исключительного центра всех моих интере сов. "И уже не я живу, но живет во мне Христос". Ни для чего не оставляет места эта новизна. И, напротив, если еще что-то входит в душу, встретившую Бога, то Бог оттуда тихо уходит…

Жизнь человека, конечно, никогда нельзя свести к чему-то одному. Она всегда сложнее. Сложнее, впрочем, не значит — богаче. И если во мне бо рются ветхий человек и благодать Христова — это, несомненно, означает, что моя жизнь сложна и неоднообразна. Но это же значит и то, что моя жизнь ущербна, ибо не вмещает в себя вполне богатство жизни во Христе.

Поистине "полувера", вера, памятующая о моих "правах" и моих "интересах',' перед лицом Бога оказывается чем-то человекоубийственным и про тивоестественным, состоянием, скрадывающим самого человека.

Грех не разрешает дышать вполне. Он не по зволяет слишком долго вглядываться Ввысь. Он не позволяет — идти.

Традиция же не позволяет нам оставаться не подвижными, требуя нашего движения к Богу и вхождения в Него. "Бог есть Бог того, кто желает приобрести большее, если при этом принуждает себя ко всему", — говорит старец "Древнего Патерика"[128].

И значит, два предания встречаются, чтобы сбылся человек, чтобы состоялось вхождение в Традицию, — предание Богом Себя человеку и предание человеком себя Богу. Книга Деяний говорит о "человеках, предавших душу свою за имя Господа нашего Иисуса Христа" (Деян. 15, 26). Или вот предание — paradosis — в тексте ап. Павла: "если я отдам (parado) тело мое на сожжение, а любви не имею, — то нет мне в том никакой пользы" (1 Кор. 13, 3). Да, предание — это Божие действие в человеке. Но и человек должен разрешить Богу дей

ствовать в себе: "Тесен дом души моей, чтобы Тебе войти туда: расширь его. Он обваливается, обнови его" (Августин)[129].

Встреча двух всегда стремится перерасти в лю бовь. А любовь не может остановиться на простом признании существования Другого. Поэтому и со держит христианская традиция — от апостола Иакова, до, например, Кьеркегора — столько гнев ных филиппик в адрес "просто веры", милостиво соглашающейся признать за Богом право на су ществование: "Что отделяешь ты веру от действия? Вера без дел мертва — мертвый дар приносишь ты Богу. Ибо, если любящая вера — некая вера души, что такое вера, не действующая из любви, как не труп бездушный? Хорошо чтишь ты Бога даром, издающим зловоние разложения! Хорошо умиротворяешь Его, убийца веры своей!" (Бернар Клервосский[130]).

Задача человека, как она опознается в Традиции, — вырасти за пределы мира. Бог призывает человека к "большему"; и, напротив, приемля грех, человек отказывается стать большим, чем он есть сейчас. "Не заблуждайтесь! Бог есть огонь, и огонь пришел, и Он бросил его на землю. И он обходит все, ища вещества, чтобы схватить его, то есть благого расположения и произволения, чтобы упасть на него и зажечь. А в тех, кого он зажег, он уст ремляется вверх, как большое пламя, и достигает до небес", — предупреждает преп. Симеон Новый Богослов[131].

Один англиканский каноник как-то сказал мне: "Англия, наверное, никогда не станет христианской страной. Мы, англичане, слишком консервативные люди, чтобы принять Христа". Знал ли он о словах аввы Алония из того же "Древнего Патерика": "Если бы не перевернул я всего вверх дном, не возмог бы выстроить здания души моей"? Вера — это и есть порыв души, перемешивающий "все", — "возопих всем сердцем моим к щедрому Богу".

И открывается странная вещь: Православие, самая консервативная из христианских конфессий, в своем ригоризме и исключительном почитании монашества сохранило более молодое восприятие Евангелия, нежели конфессии, более успешно ведущие "диалог с современным миром". Не случайно одно из святоотеческих толкований слова "церковь" использует воинские параллели: "Церковь () называется так потому, что вызвала () на бой чувственные удовольствия" (св. Мефодий Олимпийский; III век[132]).

Это бунтарское восприятие христианства пере дал Иван Бунин, сумевший сохранить в "Жизни Арсеньева" память о своих детских переживаниях: "Стал однажды старший брат Николай рисовать мое будущее — ну что ж, — сказал он, подшучивая, — и ты куда-нибудь поступишь, когда подрастешь, на службу, будешь служить, женишься, заведешь детей, кое-что скопишь, купишь домик, — и я вдруг почувствовал, так живо почувствовал весь ужас и всю низость подобного будущего, что разрыдался…". Так понимаемая детскость является одной из черт того человеческого облика, который формируется и передается в православном Предании.

Второе же следствие того, что человек меняется при прикосновении к нему Бога, состоит в том, что Традиция оказывается не передачей рассказов об этом преображении, а передачей самого преображения. Как бы ни были важны эти рассказы, но — по слову преп. Максима Исповедника — "Важнее быть, чем знать"[133].

Поскольку вера и Бог касаются не поверхности человека, но его сердца, то в Традиции происходит передача "сокровенного сердца человека" (1 Пет. 3, 4), "внутреннего человека" (2 Кор. 4, 16). Под коростой внешнего благополучия, за ак тивизмом внешнего делания жизненно важно за метить "внутреннего человека", которому тем тя желее дышать, чем суетливее человек исполняет свои социальные роли. Бунин в книге о Льве Толс том приводит одно замечательное свидетельство об этом "едином на потребу": "Как это никто не видит, что Толстой переживает и всегда переживал ужасную трагедию, которая заключается прежде всего в том, что в нем сидит сто человек, совсем разных, и нет только одного: того, кто может верить в Бога. В силу своего гения он хочет и должен верить, но органа, которым верят, ему не дано"[134].

С теми людьми, у которых, в отличие от Толстого, проявился этот "орган, которым верят", может произойти странная вещь. Человек, в котором свершилось рождающее событие Предания, уже преодолел грань нынешнего мира и грядущего. Преп. Симеон, говоря о человеке, всецело преображенном энергией Предания, полагает, что таковой может даже не заметить Дня Последнего — он "и думать не будет, что тогда только явился День Господень, потому что давно уже стал весь днем, светлым от сообращения и беседы с Богом. Те, которые сделались чадами света и сынами будущего дня, для тех никогда не

придет День Господень, потому что они всегда с ним и в нем находятся"[135].

О том, сколь сердцевинное место занимает в православии созидание именно внутреннего облика человека, мы можем вспомнить словами преп. Серафима Саровского, напомнившего, что пост, молитва, милостыня — не главное в духовной жизни, а лишь средства для стяжания Духа. Мы можем обратиться и к мысли св. Феофана Затворника: "Внешний строй Церкви и все порядки — богослужебные, освятительные и дисциплинарные, не суть главное, а служат только к выражению, воспитанию и ограждению внутреннего нравственно религиозного строя христиан"[136].

Но где найти чертеж, материалы и силы, необходимые для этой "тонкой над человеком работы Церкви" (Климент Александрийский. Строматы, 7, 18)? Где найти инструменты, потребные для возведения той внутренней храмины, о которой русская поговорка говорит: "Храм не в бревнах, а в ребрах"? Человеку не дано воссоздать Церковь апостолов, он может лишь присоединиться к ней. Но для этого он должен прежде всего ее увидеть. Увидеть Церковь — значит увидеть людей, в которых сила Божия действует. "По тому узнают все, что вы Мои ученики, что увидят…".

Древний монашеский афоризм говорит, что никто никогда не стал бы монахом, если бы однажды не увидел на лице другого человека сияние вечной жизни. "Люди объезжают кругом весь свет, чтобы увидеть разные реки, горы, новые звезды, редких птиц, уродливых рыб, нелепые расы существ, и воображают, будто видели нечто особенное. Меня это не занимает. Но знай я, где найти рыцаря веры, я бы пешком пошел за ним хоть на край света", — признавался С. Кьеркегор[137].

Предание совершается в отношениях между людьми; оно идет через человека к человеку. Значит, Предание, источником которого является Христос, свое осуществление в каждой данной судьбе способно начинать со встречи не с Иисусом, а с человеком. В "Духовном луге" рассказывается о святом старце, который совершал Литургию с употреблением еретического Символа веры, но в со служении Ангелов. Встретив возражение со стороны православного, старец спросил Ангелов — почему они сами не предупредили его об

опасности. "Видишь ли, Бог так устроил, чтобы люди научались от людей же", — был ему ответ.

Так что же именно передавалось от учителя к ученику в ходе проповеди и научения? "Главной целью было воспроизводство не текста, но личности учителя, новое, духовное рождение от него ученика. Именно это — живая личность учителя как духовного существа — и было тем содержани ем, которое передавалось из поколения в поколение", — резюмирует православный востоковед В. С. Семенцов[138].

Итак, рождение — вот то слово, которое вбирает в себя неслыханную новизну переворота, происходящего в человеке, принимающего в себя новый опыт бытия. И это же слово — "рождение" — предупреждает о том, сколь неавтоматично и негарантировано передается духовный опыт (что слишком хорошо видно и в истории Церкви, и в ее сегодняшнем дне). И если мы говорили о том, что, входя в Традицию, человек становится таким, каким он еще не был, то в своем максимальном выражении это и есть не что иное, как перевоплощение: "Стать тем, чем не был, — своего рода смерть и рождение" (Августин[139]).

Рождение, несомненно, бесконечно далеко от стоит от научения. Здесь мы видим не ученика, конспектирующего лекцию профессора, а послуш ника, живущего вместе с духовным учителем и впи тывающего в себя образ его душевного устроения. Когда Лев Толстой в Оптиной недоуменно спра шивал Константина Леонтьева, как он, образован ный человек, мог поверить, тот ответил просто: "Поживи здесь, так сам уверуешь"[140].

В монастыре у старца действительно надо жить, а не просто обращаться к нему, как в справочную службу. Об Оптиной или о Троице-Сергиевой Лавре можно сказать словами американского посла Гарримана, когда он покидал Россию: "В России надо жить долго"…

А когда этот опыт со-жительства появляется, то трудно не разделить реакцию оптинского монаха о. Кукши, который однажды с удивительной простотой сказал о старцах и о приезжающих к ним ученых "собеседниках": "И зачем это, не знаю… Не знаю! Все так ясно, что нужно делать для спасения! И чего тут спрашивать?!"[141].

Впрочем, в его словах сказалась и подмеченная митрополитом Вениамином (Федченковым) сослов ная недогадливость духовенства:

"Батюшки даже и не подозревают, наверно, что за радость ходит с ними, они привыкли"[142]. Но эту радость нередко ощущают другие, а потому и стало возможным наблюдение В. Розанова: "И теперь школьные вос поминания, в той части их, которая касается Закона Божия, — всегда сосредоточиваются около личности "батюшки". Никто не пишет: "как мы славно учили катехизис — до сих пор помню", но многие записали: "какой светлый и хороший был у нас законоучитель: его речи и объяснения до сих пор помню"[143].

А вот еще одно драгоценное (ибо живое) сви детельство о встрече с "батюшкой": "Когда, кон чив молитву, батюшка благословил меня и начал говорить, всем сердцем я стал внимать ему, но не словам, а тому новому и необычному, что рожда лось в душе в его присутствии, что обновляло, воз рождало, делало сильным". (Это — о московском духовнике отце Алексее Мечеве)[144].

И напротив, если не видно этого "нового", веющего вокруг наставника, — нет веры его сло вам… Фома, — по мысли митр. Антония Сурожского[145], - не поверил апостолам потому, что увидел в них лишь всплеск человеческой радос ти, но он не почувствовал в них более разитель ной и глубокой перемены. Они остались такими, какими по сути были, и в этой непеременчивости апостолов — причина Фомина неверия. Они были теми же людьми, какими он их оставил, когда ушел из дому; (Фома ведь отнюдь не был неверен или теплохладен — когда Христос шел на смерть, только Фома воскликнул: "Пойдем и мы умрем с Ним!" (Ин. II, 16). И как извинительно было неверие Фомы, быть может, — по лагает митрополит Сурожский, — так же будет извинительно неверие людей, которые не при няли Христа потому, что христиане были или слишком по-человечески восторженны, или слишком угрюмы…[146]

Но если духовный свет все-таки заметен в человеке и если кто-то именно от живого человека по лучил свое духовное рождение — то лишь естест венно такого наставника назвать "отцом". И апос тол Павел не скрывает своей родовой боли: "Ибо, хотя у вас тысячи наставников во Христе, но не много отцов; я родил вас во Христе Иисусе благо вествованием… Дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос!" (1 Кор. 4, 15; Гал. 4, 19)[147].

В Церкви мучеников мы видим те же отноше ния духовного родства. Папилоса, пергамского мученика, судья спрашивает: "Есть ли у тебя дети?" Тот отвечает: "Слава Богу, много". Голос из толпы поясняет: "Он называет своими детьми христиан!" Проконсул возмущается: "Почему же ты лжешь и говоришь мне, что у тебя есть дети?" И вот ответ Папилоса: "Пойми, я не лгу, я говорю правду. В каждой области, в каждом городе у меня есть дети в Боге"[148].

Так же считает св. Ириной Лионский: "Кто на учен кем-либо, называется сыном учителя, а этот — отцом его" (Против ересей, 4, 41, 2). О том же говорит Климент Александрийский: "Сын есть всякий тот, кто учится с покорностью учителю" (Стро маты. 1, 1). И эту древнехристианскую традицию итожит св. Василий Великий: "Кто восприемлет от кого-либо образ благочестия, тот как бы обра зуется им"[149].

В своем рождении друг от друга наставники сохраняют тот образ внутреннего устроения, кото рый впервые явил создатель духовной традиции. "Подражайте мне, как я Христу" (1 Кор. 4, 16), — призывает ап. Павел. А от апостола начинается следующее преемство — например, св. Игнатия Богоносца, который, по слову св. Иоанна Златоус та, "близко общался с апостолами, имел с ними общение и в речах, и в неизреченном"[150]… Как сказал о совершении Предания св. Феофан Зат ворник, "жизнь от жизни загоралась, и жизнь, апостолами заведенная, блюлась… Вы понимаете пре дание как передавание из уст в уста. А оно было предание из жизни в жизнь, из дела в дело. Хрис тианство — не учение, а жизнь. И самое учение его входит в жизнь как определенный образ, воз зрение на все сущее и бывающее"[151].

Итак, нет кощунства в именовании священника "батюшкой" и "отцом". Вообще же духовный отец порождает не своего сына, а чадо Божие. Не себе он рождает сына, но Богу. Но эти роды происходят не без участия проповедующего и вразумляющего.

Именно потому, что Христос всегда рождается в Своих учениках, Писание — оказывается хотя и нормативным, но не единственным свидетельст вом о Нем. Опыт, имеющий тот же Источник, что и опыт апостолов, имели и люди других поколений. Вновь и вновь приходящий личный опыт встречи, новый и живой опыт присутствия Христа в Цер кви рождает и новое свидетельство "о том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали

и что осязали руки наши, о Слове жизни, — ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам" (1 Ин. 1, 1–2). Воспоминания евангелистов — не единст венный способ нашего знания о Христе. О том опыте, который впервые пережили апостолы, мо гут говорить и другие люди, возрожденные Духом во Христе. И их свидетельство как свидетельство очевидцев, свидетельство опыта, если оно являет и подтверждает свою идентичность с опытом Пи сания, с опытом апостолов — достойно того, чтобы Церковь с доверием относилась к сказанно му ими и через них.

КТО АВТОР НОВОГО ЗАВЕТА?

Каждая из книг Нового Завета имеет надписание, указывающее на ее автора. Хотя Церковь знает только одно Евангелие — "Евангелие Иисуса Христа" (см.: Мк. 1, 1), но каждый из четы рех его пересказов авторизован и подписан. Но кто автор Нового Завета? Кто выступил в роли, говоря современным языком, "редактора-составителя" этого сборника очень разных книг, включающего и личные письма, и летописные хроники, и визи онерские тексты?

Проблема в том, что в самой Библии мы не найдем указаний на то, что Боговдохновенность Ветхозаветных книг распространяется и на апос тольские тексты. Когда ап. Павел говорит, что "Все Писание богодухновенно" (2 Тим. 3, 16), — он имеет в виду Ветхозаветные книги, и мы не видим, чтобы Павел в конце каждого своего послания на стаивал: "Включите это мое письмо в Священное Писание". Это значит, что книги апостолов вклю чены в Библию на вне-библейской основе.

Так почему Павел читается наряду с Моисеем, почему он даже считается авторитетнее его? Поче му послания Павла читались и в тех общинах, к которым они не были направлены? Почему част ное письмо (например, Послание к Тимофею) должно считаться общецерковным?

Эпоху тому назад, когда еще не разразились споры по поводу зарубежных протестантских мис сий в России, проходили чрезвычайно плодотвор ные экуменические собеседования между Русской Православной Церковью и Евангелической Цер ковью Германии. На одном из них проф. Э. Шлинк сказал: "Павел писал свои послания не с целью создания Новозаветной Библии, а исключительно в качестве замены своего присутствия… Лишь около 200 года устанавливается значение такого же авто ритета Новозаветного Писания, как и авторитет Ветхозаветного Писания"[152]. Слово "устанавлива ется" здесь, похоже, исполняет ту же роль, что зна менитый эвфемизм советского искусствоведения: "храмовый ансамбль такого-то монастыря не со хранился". Вот так сам взял — и не "сохранился" (очевидно, в знак протеста против рабоче-крестьян ской власти). За

безличным оборотом Э. Шлинка исчезает собственно автор такого установления. Сами собою канонические Евангелия вытеснили апокрифы? Или канон был установлен конкрет ным субъектом? И кто в таком случае автор канона?

Это — акт самой Церкви, а отнюдь не непо средственное следствие самого текста. Это — ре шение Предания, а не требование записанного Откровения.

При обсуждении этого обстоятельства, во-первых, очень важно осознать, что Церковь историчес ки первичнее Евангелия. Существование Церкви исторически предшествует написанию первых апос тольских книг и тем более предшествует собира нию этих книг, которое затянулось на столетия.

Церковь не началась через посредство Писания. Церковь не была создана с помощью Писания. Напротив, Писание родилось в лоне уже существующей Церкви. И Церковью оно было взра щено и защищено. Как совершенно справедливо заметил свящ. Димитрий Станилое, "Писание не рождается с Церковью, но в Церкви"[153]. Нельзя сказать, что раньше — Церковь или Предание. Но Церковь явно раньше Писания.

Когда Христос посылал Своих учеников ("иди те… и проповедуйте Евангелие всей твари" — Мк. 16, 15), книга еще не была написана. Устное пре дание исторически первично по отношению к Писанию. Церковь могла бы существовать, если бы никогда не были написаны Павловы послания, но ее не было бы при отсутствии устной и живой апостольской проповеди. Устная проповедь апос толов открывала человеческие сердца ко Христу, и в ответ на обращение этих сердец ко Христу в них посылался дар Духа. Люди сначала входили в жизнь Предания, а затем эта жизнь получила свое объяс нение в Писании. Первая задача Писания — пояс нить Церкви ее собственную природу. Кто вы та кие, христиане, и зачем вы собраны, откуда в вас новизна…

Писание не упало с неба; оно вошло в жизнь Церкви через Предание. Церковь дала удостовере ние, гарантировала, что Писание действительно соответствует Преданию, и что это Писание есть аутентичная часть подлинно Апостольского Пре дания. Исходя из своей памяти и из своего знания Апостольского Предания и Того, о

Ком это Пре дание говорило, "Церкви нужно было подсчитать свое апостольское наследство"[154].

Во-вторых, при обсуждении роли Церкви в ста новлении Новозаветного канона важно заметить, что Новый Завет сложился не в результате собира ния книг, а в результате их отбора. Уподобив Церковь раю, а четыре Евангелия четырем животворящим райским рекам, св. Киприан сказал о миссии современной ему Церкви по отношению к Писанию: "Мы охраняем границы животворных источ ников"[155]. Задача Церкви: заботиться о том, что бы в чистую воду Евангелий не примешались апо крифические легенды.

Именно Церковь восприняла Писание и отсто яла его от теософских фантазий, от еретиков. Слиш ком много подделок поставляли на религиозный рынок гностические секты. Кто и как мог отли чить подлинное Евангелие от гностической его подделки? Это могли сделать только сами хрис тиане, помнящие и верно понимающие Апостоль ское Предание.

Вопрос о соотношении Писания и Церкви возник отнюдь не в реформационных спорах XVI века. Уже во втором столетии Св. Папий Иерапольский, духовный сын св. Поликарпа Смирнского и, соответственно, "внук" апостола Иоанна, так говорил о Писании и Предании: "Я полагал, что книги (ta ek ton biblion) не принесут мне столько пользы, сколько живой, остающийся в душе голос"[156]. Отличить апокриф от подлинника пер вым поколениям христиан помогал звучащий в их сердцах "живой голос" апостолов.

Как бы то ни было. Церковь оказалась не про сто хронологически первичнее Писания. Ей пришлось в течение столетий совершать постоянный суд над текстами, подписанными апостольскими именами. В условиях, когда у каждой секты появ лялось свое "писание", лозунг "только Писание" сам по себе не срабатывал.

И осуществляя свою цензорскую деятельность, Церковь вполне четко осознавала свою первичность по отношению к записанным текстам. Отсюда — знаменитый вопрос Тертуллиана: кому принадле жит Писание?[157].

Еретики, "раз они не христиане, то не имеют никакого права собственности на христианские сочинения. Церковь с правом может спросить: Кто вы? Что вы делаете на моей земле, когда вы не мои? Ты, например, Маркион, по какому праву рубишь мой лес? Ты, Валентин, с

чьего дозволе ния даешь другое направление моим источникам? Ты, Апеллес, по чьей власти изменяешь мои гра ницы? Владение мое, я владею им издавна, я владела им прежде, я имею прочную передаточную от тех самых, кому, собственно, принадлежало имение. Я наследница апостолов"[158].

Если Библия — книга Церкви, то люди, отверг шиеся Церкви, теряют право на апелляцию к Еван гелию. Хотите по-новому толковать Евангелие — вопрошает сектантов Тертуллиан — что ж, "пусть докажут, что они — новые апостолы: пусть возвес тят, что Христос снова сошел, что снова учил, что снова распят, снова умер, снова воскрес… Впрочем, если какие-нибудь ереси осмелятся отнести себя ко времени апостольскому, дабы выдать себя тем самым за апостольское предание, то мы можем ответить: но тогда пусть покажут основания своих церквей, раскроют чреду своих епископов, идущую от начала через преемство, и так, чтобы первый имел наставником и предшественником своим кого-либо из апостолов (но таких, которые пребы вали с апостолами постоянно)"[159]. Итак — "если верно, что Правило Веры церковь получила от апос толов, апостолы — от Христа, а Христос — от Бога, то сохраняется и смысл нашего утверждения, а оно гласит, что еретиков не должно допускать к прени ям о Писании, ибо мы и без Писания доказываем, что они не имеют отношения к Писанию"[160].

Гностики были, по крайней мере, логичны: про тивопоставляя себя Церкви, они создавали себе свои евангелия. Но позиция протестантов внутрен не противоречива: почему, бунтуя против Церкви, они сохраняют рожденную ею Книгу? Вот адвен тисты логично поступили, когда откололись от бап тистов под лозунгом антицерковной последователь ности: мол, раз мы отвергаем все, связанное с ис торической Церковью, то мы должны перестать праздновать воскресный день и чтить исключитель но ветхозаветную субботу. Почему бы не последо вать этим путем дальше — вплоть до отвержения вообще всего новозаветного кодекса, раз произошел он от "полуязыческой" Православной Церкви?! Ведь Библейский канон есть часть Предания.

Там, где нет доверия к Церкви, — неуместно и доверие к составленной ею книге. Без канона Биб лия не существует, а вне Церкви нет канона. По слову Хомякова, без признания Церкви "Библия

превращается в сборник сомнительного состава, которому люди приписывают авторитет только потому, что не знают, как без него обойтись"[161].

Вне Церкви и ее Духа Библия просто рассыпа ется и теряет (как показывает история протестант ской "библейской критики" XIX века) свою сак ральность: "Реформаторы из Церкви хотели унести Библию. При этом, однако, оказалось, что она оттуда не может быть унесена, ибо унесенная, она превращается по дороге просто в "книги", челове ческий документ, "письмена", — писал прот. С. Булгаков[162]. Это понятно, потому что только при знание того, что "историческая Церковь" IV–V веков была единодушна с апостолами, может вну шить доверие к сделанному ею именно в эти века окончательному отбору Новозаветных книг.

"Подобное познается подобным", — гласит древний и отнюдь не отмененный принцип позна ния (по крайней мере, духовного). Если протес танты утверждают, что с началом Константинов ской эпохи историческая Церковь утратила перво апостольские дары, — то с помощью чего же смог ла она отличить апостольские писания от апокри фов? Только Святая Церковь могла узнать Святую книгу. Только опыт глубокой веры и молитвенно мистического познания Христа мог дать внутрен нюю уверенность в Боговдохновенном характере книг.

Именно верный "духовный инстинкт Церкви"[163] отобрал канон Писания. Протестанты (на пример, К. Барт) говорят, что Писания сами за ставили Церковь признать себя. Их внутренняя убе дительность была такова, что Церкви не остава лось ничего другого. Однако если предположить, что при определении канона Церковь руководствовалась не внутренним ощущением святости, а чисто доктринальными соображениями, если пред положить, что не веяние Духа, уже знакомое ей по собственному опыту, опознавала она в Писаниях, а лишь удостоверяла с помощью апостольского ав торитета свое вероучение — то и книги самих про тестантов можно включить в состав Писания. Они ведь тоже правильно говорят о Христе! Не истин ность, а святость почувствовала Церковь в кано нических книгах. А ощущение святости — это уже не просто профессорское дело.

В общем, как сказал Ив Конгар, "мы попросим протестантов сделать выводы из того обстоятельства, что Откровение не носило

частного и индивиду алистического характера, но оно было обществен ным и публичным, а также попросим принять все рьез обещание присутствия и вспомоществования Святого Духа, как оно было сделано Церкви"[164].

Естественно, что исторический нигилизм и отсутствие подлинно соборного измерения в жизни протестантских общин делает неизбежным их дроб ление — причем именно по вопросам библейской экзегетики. Сотни сект, настаивающих на чистоте своего "евангелизма", утверждают прямо противо положные вещи. Это феномен, известный во всех религиозных традициях мира: единство текста оп ределяется исключительно единством традиции его толкования. А потому еще в древности св. Иларий Пиктавийский сказал, что "Писание не в словах, а в понимании" (scripturae enim non in legendo sunt, sed in intelligendo" — Константину Августу, 2, 9).

Справедливости ради замечу, что есть протестантские авторы, которые не закрывают глаза на это обстоятельство: "Церковь собирала Священные книги в одно собрание, которое получило название канон… Собрание книг в Новозаветный канон было совершено первохристианской Цер ковью, и участники этого великого дела были ру ководимы Духом Святым. Канон Нового Завета был принят и утвержден Церковью на Лаодикийском Соборе в 363 г. и подтвержден Соборами Иппонским 393 г. и Карфагенским 397 г."[165]. Однако даже признавая этот факт, протестантские бого словы не делают из него вполне очевидного выво да. Если Церковь спустя многие годы и поколения после апостолов смогла сделать тот выбор, кото рый и протестанты считают верным, если она смог ла безошибочно опознать именно апостольские и Боговдохновенные тексты, это означает, что она сама не была лишена даров апостольского духа.

Так почему же, признавая благодатность этой Церкви II–IV столетий в одной области, протес танты отказывают Церкви мучеников в одаренности при решении других ключевых вопросов церков ной и духовной жизни? Здесь вновь мы возвраща емся к вопросу о наследии Христа, о том, что Он оставил христианам. Ведь если Церковь не созда ется Писанием, если она сама созидает его, то от куда же берется она сама? Чем руководствуется и что воплощает в своем письменном свидетельстве о себе самой и своей Главе? Если не Писанием, значит… — Преданием.

Но, пожалуй, мало сказать, что Церковь ото брала и защитила книги Писания. Значение Цер кви в истории Писания гораздо больше. Именно в самой Церкви Писание и формируется. Такие люди, как Марк или Лука, пишут Евангелия именно как члены новой общины, нового народа Божия. Не Иисус призвал их к этому — но Церковь. И пишут они не просто частные "воспоминания о пережитом", но выговаривают тот опыт восприятия таин ства Христа, который хранила в себе апостольская община. Бог заключил некогда Завет не просто с Моисеем, но с народом Израиля. И Христос за ключает Новый Завет не конкретно с Иоанном или Петром — но с новым Израилем ("некогда не на род, а теперь — народ…"). Чтобы Слово Божие можно было записать на пергаменте, его надо было расслышать сердцем. Библия — это Слово Бога, расслышанное людьми. Отделять Библию от Цер кви — значит отдирать это Слово от людей, в своем вслушивании в веяние Духа родивших Писание. Так вот, по удивительно точному и дерзкому заме чанию митр. Антония, "Библейский народ — это не народ, который читает Библию, верно хранит ее и возвещает ее. Подлинный народ Божий, на род библейский, подлинный народ евангельский должен быть такой общиной, которая могла бы сама написать Священное Писание, из собственного опыта дать ему начало, родить его. Если мы не такая община — мы не принадлежим поистине ни Библии, ни Евангелию" [166].

В истории израильского народа такой опыт по тери Библии уже был: книги Моисея были забыты и восстановлены лишь после вавилонского плена, "обретены" Ездрой. Слушая Ездру, народ "вспом нил" Моисея. Духовная память народа, память Израиля воссоздала Тору. Если протестант не до веряет Церкви Новозаветной — то тем меньше у него оснований для доверия Церкви Ветхозавет ной. Вот и ставит он себя своим церковноборчест вом перед малоприятной дилеммой: либо он со глашается с элементарными доводами разума и признает, что библейский текст имел свою исто рию, — но при недоверии к духовному опыту Вет хозаветной Церкви он понуждается скатываться в беспредельность критицизма, все более и более десакрализуя и профанируя Священное Писание; либо для того, чтобы избежать опасностей "биб лейского критицизма", ему приходится исповедо вать, что Библия пришла с небес не в руки древ них людей, а

прямо в библиотеку какого-нибудь уважаемого пастора, а потому и не несет в себе никаких следов пребывания в человеческой среде. Если же, подобно православным, исходить из пер вичности народа Божия по отношению к Священ ному Тексту, то при признании духовной аутен тичности Церкви разных эпох не страшно допус тить историчность Откровения.

И еще одна странность вытекает из отрицания протестантами Церковного Предания: при опре делении библейского канона они вынуждены боль ше доверять иудеям, чем христианам. Ведь именно иудейский канон Ветхозаветных книг они призна ли как границу Ветхого Завета. Книги, которыми не пользовались в средневековье евреи, но кото рые считали Боговдохновенными античные хрис тиане, протестанты вычеркнули из Библии. Сегод ня по рукописям Кумрана уже известно, что "не канонические" Ветхозаветные книги были в упот реблении у дохристианских израильских общин. Пишет о них и св. Афанасий Великий в своем зна менитом послании, определяющем библейский канон IV века: "Для большей точности присово купляю, что кроме этих (канонических) книг есть и другие, не внесенные в канон, которые, однако же, установлено Отцами читать вновь приходящим и желающим огласиться словом благочестия"[167]. Странно, кстати, что протестанты отринули как раз миссионерскую литературу… И еще более стран но, что авторитет раввинов оказался для них важнее авторитета Отцов ранней Церкви.

ЧЕМУ УПОДОБЛЮ ЦАРСТВО БОЖИЕ?

Царство Божие не только в будущем, не только за гранью истории. Самое парадоксаль ное утверждение Евангелия в том, что "Царство Божие посреди вас", что оно уже "достигло" нас. Царство Божие — это Христос, живущий в людях. Там, где Спаситель живет, там Он созидает Свое Тело. Тело Христово и есть Церковь. Здесь даже протестанты не станут спорить — ибо это прямое слово апостола (Еф. 1, 23).

А чему же уподобляет Спаситель пути Царства Божия на земле? — Семени и закваске. Вначале малое, сокрытое только в самом Христе, это Цар ство передается апостолам, прорастает в них и че рез них идет дальше по миру.

То, что присутствие Христа в людях не прекра тилось ни с Его Вознесением, ни с уходом апосто лов, позднее помогло Церкви составить Новоза ветный канон.

Надо отметить, что в серьезной протестантской литературе появляется понимание неразрывности церковной традиции и Библейского канона. О. Кульман (O. Cullmann), однако, толкует роль Цер кви в этом вопросе так: "Установив принцип канона, Церковь признала, что с этого момента традиция перестала быть критерием истины. Этим актом смирения Церковь подчинила свою тради цию высшему критерию апостольской традиции, кодифицированной в Священных Писаниях. Вы работать канон — это значит признать: отныне наша церковная традиция нуждается в том, чтобы быть контролируемой, и этот контроль будет осущест вляться — с помощью Святого Духа — апостоль ским преданием, фиксированным в текстах" [168].

Этой теории, во-первых, можно задать вопрос: действительно ли до времени официального уста новления канона, то есть до IV–V столетий Цер ковь считала свою традицию чем-то более высо ким, чем Писание? Нигде в раннехристианских источниках я не встречал, чтобы церковный бого слов ставил то, что он считает традицией своей школы

или общины, выше того, что сказано в Писании. Нигде я не видел рассуждений типа: "Но хотя в апостольком послании сказано…, но по Преданию нашей Церкви мы считаем и поступаем иначе". Хотя бы поэтому выражение Кульмана "с этого момента…" вызывает недоумение.

Во-вторых, роль Святого Духа здесь сводится всего лишь к функции цензора — к контролю. Мо жет ли Святой Дух лишь осаживать некоторые по рывы христиан, или Он может еще и вдохновлять их? Да, критерий истины должен быть, и для лю бого христианина им несомненно является Писание. Но разве жизнь страны сводится к охране помещений Госстандарта? Разве сводится работа физика к охранению эталонного метра или эта лонного килограмма? Традиция должна быть контролируемой — верно. Но для того, чтобы быть контролируемой, она должна — быть. Быть и действовать. Поэтому вопрос для диалога между пра вославными и протестантами не в том, когда эта традиция была "взята под контроль". Вопрос в том — продолжается ли творческое действие Традиции после установления канона, или же с выра боткой канона творческая жизнь Церкви иссякла и для нее осталась одна охранительная функция.

Замечательно полное методологическое соответствие этого протестантского тезиса одному из основных постулатов собственно православного фундаментализма: эпоха Вселенских Соборов и догматического, богословского и канонического твор чества Церкви остались позади, завершившись Седьмым Вселенским Собором. Если восьмой со бор и будет — то это будет собор антихриста…[169]Вот и в протестантизме также предполагается, что в какой-то исторический момент Церковь вдруг по теряла дар различения духов и дар формулирова ния истины и "смирилась" перед однажды и окон чательно кодифицированной ею истиной. И толь ко естественно, что любая попытка замкнуть живое Предание в прошлом (апостольском или святооте ческом) оборачивается историческим нигилизмом и нарочитой апокалиптикой. Самые "буквалистские" протестантские секты охотнее всего предсказывают скорый Конец. Оторвавшись от Предания, они не чувствуют истории и желают выбежать за нее. По их мнению, история принесла христиан ству лишь языческие искажения, лишь метания между римским папоцезаризмом и византийским

цезарепапизмом. А значит так естественно желать конца этого "диаволова водевиля"…

Кульман говорит: "Определить канон — это зна чит сказать: мы отныне отказываемся рассматри вать как норму другие предания, не зафиксированные письменно апостолами"[170] Однако мы не видим ничего подобного в церковной литературе эпохи "фиксации канона". Мы, напротив, видели, что св. Василий знает и иные, литургические апос тольские предания, отнюдь не зафиксированные в Новозаветном кодексе. Кульман постулирует иден тичность Апостольского Предания и Апостольских Писаний. Он отождествляет высшее нормативное изложение веры с единственным ее изложением. О том, что существовали и иные нормы веры, нам часто напоминает св. Василий Великий: будем ве ровать так, как мы крещены; правило молитвы да будет правилом веры. Наша молитва обращена к Троице — Отцу, Сыну и Святому Духу — так и признаем как апостольскую веру Их единосущность и равнобожественность.

Хорошо, Церковь установила Писание как пра вило веры для себя. Но разве означает это, что после этого Церковь необходимо должна потерять свой голос? Разве издание учебника русской граммати ки налагает вето на появление стихов Пушкина или романов Достоевского? Нельзя противоречить ка нону. Но нельзя противоречить и правилам рус ского языка. Делает ли установление правил речи излишним последующее развитие литературы? Разве признание посланий Павла Богодухновен ными заставляет пренебрежительно отнестись к "Исповеди" Августина?

Верно, вера, изложенная в Писании, норматив- на. Канон Нового Завета закрыт.

Во-первых, потому, что это не рассказ о вневре менном бытии Бога, а рассказ об историческом событии. О Боге, о Его воле и Промысле мы можем узнать и из иных источников, из новых проявле ний. Но о том, что было в Палестине, мы не смо жем узнать ничего большего.

Во-вторых, Писание занимает совершенно уни кальное положение в Церкви для того, чтобы не дать подменить замысел Бога человеческими пре даниями, которые действительно могут быть вполне богоборческими в случаях, когда люди, которые выпали из Предания, все равно считают себя хрис тианами.

В-третьих, уникальность авторитета Писания подчеркивает трансцендентность Бога: Его откро вение не может быть до конца утилизировано ве рующими, и даже Церковь не может изменить веру апостолов в зависимости от того, что кажется по лезным в сию минуту. Церковь должна служить Евангелию, а не иначе. Каким счастьем для нас было то, что наши богословы не были свободны от послушания авторитету Евангелия, и потому в со ветскую эпоху, несмотря на все пожелания совет ской власти, не могли провозгласить полное тож дество диамата и христианства! Евангелие так и не было переписано в свете руководящих указаний "самого передового учения". В этом и был смысл послания Соловецких епископов 1928 года: мы лояльны Совласти в области политики, но мы не властны переменить Евангелие и не можем закры вать глаза на то, что религиозные вопросы мы ре шаем совершенно иначе, чем это рекомендует де лать государственная власть. В буддизме нет обще известных и общеобязательных священных книг, и потому под руками Рерихов он спокойно пре вратился в материализм и в экспортно-азиатский вариант ленинизма[171].

Но Церковь, некогда защитившая свое Писа ние, затем сама охраняется Писанием, как и всей своей Традицией.

Впрочем, упоминание о Рерихах позволяет понять и еще важнейшее дело исторической послеапостольской Церкви. Как и в случае с историей канона — это дело, плоды которого протестанты используют, но используют анонимно, как что-то самоочевидное, не имеющее отношение к духов ному подвигу вполне определенных людей. Как и в случае с историей канона, и здесь протестанты не исполняют завет ап. Павла: "Поминайте наставников ваших" (Евр. 13, 7).

Дело в том, что мало было опознать апостоль ские книги. Им нужно было еще дать апостоль ское толкование. Гностики ведь тоже принимали многие книги канона. Но при этом давали им та кие произвольные толкования, что получалось не что вполне противоположное христианству Кафо лической Церкви. Так и сегодня книжный рынок наводнен "новыми прочтениями" Библии: от Све денберга и Беме до Блаватской, Штейнера и их эпигонов. Нетрудно заметить, что на множество людей эти якобы ученые толкования действуют как взгляд удава на кролика: жонглирование цитата ми,

аллегорическое толкование, параллели с язы ческими системами, подчеркнутая "духовность" и "терпимость"…

Так было и в первые века христианства. Гнос тицизм был ближе к язычеству и потому понятнее. Великая трехвековая борьба с ним началась еще в апостольские времена. Первые талантливые систе матизаторы появились прежде у гностиков (Васи лид, Маркион), и лишь поколением позже — у Церкви (св. Ириней Лионский). Государственная власть преследовала христиан, но не трогала гностиков, которые считали просто глупым умирать из за нескольких слов и жестов. Их книги были под писаны именами более громкими, чем имена авторов канонических книг: "У вас в общине читают Евангелие от Марка? Да ведь Марк не из числа двенадцати апостолов, он всего лишь ученик Петра. А вот к нам недавно завезли Евангелие от самого Петра!".

И в этих условиях Церковь смогла дать целост ное, убедительное, последовательно антигностичес кое толкование канонических библейских книг. С этим ее толкованием и поныне согласны протес танты. То учение о Боге, о Творце, о Господе Вет хого Завета, о Спасителе, о Христе, об Иисусе, которое тогда отстояла Церковь, нынешние про тестанты считают самоочевидным. А ведь и древ няя, и новейшая история показывают, что это от нюдь не самоочевидно.

То, что протестантские учебники богословия употребляют термин Троица (отсутствующий в Библии и впервые введенный во втором столетии св. Феофилом Антиохийским), то, что они не противопоставляют злого Бога Ветхого Завета доброму Спасителю Нового Завета, то, что они в новозаветном выражении "и во веки веков" не видят указания на множество "райских планет" и космических миров, — это все усвоение протестантами тех плодов, что выработало богословское предание древней Церкви.

Именно богословское предание в полемике с гностиками установило, как нельзя толковать Пи сание. И это богословски-запретительное Предание Церкви хранят до сих пор даже протестанты, чье понимание Евангелия отнюдь не является гнос тическим и теософским. То, что при толковании Писания отвергали св. Ириной и св. Афанасий, отвергают и они. Те из них, кто пошли путем пос ледовательного протестантизма, отвергая автори тет исторической

Церкви и вместе с ним библей ский канон и антиоккультное толкование Библии, стали — мормонами.

Значит, историческая послеапостольская Церковь сохранила не только апостольские тексты, но и апостольское их истолкование. Это обстоятель ство достойно того, чтобы из него делать выводы.

Итак, во-первых, послеапостольская Церковь верно распознала те книги, которые не имели апостольского просхождения, которые были поддожно-апокрифичны, и тем самым в послеапос тольское время Церковь составила верный канон Боговдохновенных апостольских Писаний. Во-вто рых, эта же Церковь смогла отторгнуть неапостоль ские толкования апостольских книг.

Почему бы не предположить, что эта Церковь могла верно, вовремя и кстати говорить не только "нет", но и "да"? Может, не только истолкование ложных книг было у этой Церкви справедливым, но и истолкование подлинных книг было у нее идентичным апостольскому и Божественному за мыслу? Почему лишь в чем-то периферийном при знается правота этой Церкви, а не в самой сути? Мол, они хорошо защищали границы Истины, хо рошо отражали внешние угрозы, но сами плохо понимали Писание и плохо применяли его при построении своей внутренней собственно церков ной жизни? Почему протестанты, признавая цер ковное правило богословской экзегетики, призна вая богословское предание первенствующей Цер кви, отвергают то, как эта Церковь воплощала Писание и свое понимание Писания в своей прак тической религиозной жизни? Почему, приемля предание богословско-теоретическое, они отверга ют предание мистериально-практическое?

Протестантизм недооценивает проблему интер претации Писания. Баптисты, адвентисты, пяти десятники, харизматы слишком уверены в том, что их толкование Писания является самоочевидным, единственно возможным, и что поэтому они про поведуют "чистое Евангелие". Однако уже сам факт существования четырех Евангелий, различных и по стилю, и по языку, и по богословскому замыслу, и по совокупности сообщаемых сведений о Христе, говорит о том, что у людей должно быть еще и некое средство правильного истолкования разно речий евангелистов. Интерпретация расхожде ний — того, что свойственно одному из Евангелий и остается несказанным в другом, — оставлено Церкви, вспомоществуемой Духом. А вне этого Духа книга, предоставленная сама себе, становится все го лишь

мертвым словом, которое, как известно, дурно пахнет. Она становится цитатником, с по мощью которого так хорошо оправдывать свою ненависть и страсть.

По правде говоря, с точки зрения светской ис тории, нет никакого "учения Христа". Есть лишь учение Церкви. У нас есть только свидетельство первой Церкви о словах Христа — о тех словах, которые Церковь запомнила, поняла и сочла нужным запечатлеть. Поняв это, К. Леонтьев об ратился с увещанием к своему сердцу: "Буду же верить в Евангелие, объясненное Церковью, а не иначе"[172].

Для либерального европейского протестантизма вторичность Новозаветных книг по отношению к христианской общине есть довод в пользу того, чтобы не верить Евангелиям. Для меня, напротив, это довод в пользу того, чтобы верить Церкви не только в ее Евангельском свидетельстве о ее вос приятии Христа, но и во всей полноте ее жизни, то есть с верою принимать все события ее Пре дания.

В Церковном Предании, возможно, не было бы нужды, если бы было возможно однозначное и раз и навсегда установленное толкование Писания. Но Писание всегда меняет свой смысл — потому что Писание обращено к людям, а люди живут в раз ных условиях, в разных мирах. Писание обращено к людям разных времен и жизненных ситуаций, и значит, оно нуждается в постоянной актуализации. Традиция и есть актуализация во времени вечной нормы Писания. Писание требует быть понимае мым и услышанным. Писание обращено к людям; Предание актуализирует эту его динамику. "Писа ние имеет нужду в Традиции как в средстве задей ствования его содержания, а в Церкви как в ис тинном субъекте, осуществляющем Предание" (свящ. Димитрий Станилое[173]).

Насколько недостаточно протестантское противопоставление Писания дальнейшей жизни Церкви, видно из слов ап. Павла к Тимофею: "Дер жись образца здравого учения" (2 Тим. 1, 13). Образец здесь — Ypotiposis: набросок, эскиз, общее начертание. Это слово прилагалось к картинам, над которыми еще предстоит работать, к скульптурам, еще не вполне явившим замысел скульптора о себе, к литературным записям, формулирующим лишь самую общую идею задуманного произведения[174]. Итак, апостольский дар нуждается в дальнейшей разработке. Если даже о дарах Своего Царствия Христос говорит, что их принятие предполагает дальнейшую работу (вспомним

притчу о талантах), то тем более это верно и в отношении к тому, что оставляют по себе людям апостолы. Апостольское слово — не предел обновления жизни и ума во Христе, а лишь норма его.

Поэтому Церковь живет в Предании — ибо она хоть и стремится жить по Евангелию, но жить в Евангелии не может просто потому, что жить можно в Боге, но не в книге. Предание не сводится к по вторению апостольской проповеди, к "правилу веры" или даже к адекватной экзегезе Писания. Оно не есть некоторые слова, которые можно пере давать на ухо. Предание объемлет сразу и чувства, и мысли, и надежды, и действия. В Церкви есть нечто, что избегает "научного досмотра". И это — Предание.

Предание — действительность, а не только слово о действительности. Возможна ситуация, при ко торой слова передаются в точности, но предание реальности прерывается: "Не все, говорящие Мне…". Для того, чтобы Евангелие оставалось тож дественным себе, чтобы христиане оставались в апостольской Традиции, недостаточно просто пере давать книги. Нужно Предание Слова, а не пере дача слов. В этой связи Предание можно опреде лить как "идентичность познания Христа" разны ми поколениями[175].

По мысли В. Лосского, Предание — "не содержание Откровения, но свет, его пронизываю щий; оно — не слово, но живое дуновение, даю щее слышание слов одновременно со слушанием молчания, из которого слово исходит; оно не есть Истина, но сообщение Духа Истины, вне Ко торого нельзя познать Истину. "Никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым" (1 Кор. 12, 3)"[176]. Устное предание и записанное — лишь различные способы выраже ния одного и того же Откровения. Предлог "и" соединяет две реальности, имеющие единую онто логию: Божественное действие в мире людей.

Только потому, что Предание берет исток в самом Боге, а не в наших рассказах о Нем, оно и может стать своеобразной "машиной по борьбе со временем": несмотря на то, что при каждом пере сказе и при каждом акте передачи суть традиции, ее основная Весть должна была бы все более и более стираться и гаснуть, христианство и поныне — в своих лучших людях — не утратило "образ Хрис тов". Возможно это лишь потому, что в Предании учитель предстоит ученику не один на один. Раз собраны эти двое во имя Христа — Он посреди них. Просто

человеческие религиозные или куль турные традиции сами собой не реставрируются: "пошатнувшееся здание традиции самой традицией восстановлено быть не может. Здесь требуется воз вращение к тому, откуда берет свое начало всякая традиция, то есть не к навыкам сложившейся куль туры, а к опыту рискованного вслушивания в не сказанное"[177].

Поэтому, поясняет В. Лосский, "Предание не следует искать на горизонтальной линии "преда ний", которые, так же как и Священное Писание, находят свое определение в слове. Если же мы хо тели бы, тем не менее, противопоставить Преда ние всему, что представляется реальностью слова, то надо сказать, что Предание — это молчание. "Тот, кто истинно обладает словом Христа, тот может слышать даже Его молчание", — говорит святой Игнатий Антиохийский (Послание к Ефе сянам, 15, 2). Способность слышать молчание Иисуса, свойственная тем, говорит святой Игна тий, кто истинно обладает Его словами, есть от клик на повторяющийся зов Христа к Своим слу шателям: "Имеяй уши слышати, да слышит". Итак, в Откровении содержатся некие зоны молчания, недоступные слуху "внешних". Это означает, что для действительного восприятия откровенной тай ны как полноты требуется обращение к плану вер тикальному, дабы "вы могли со всеми святыми по стигнуть" не только "где ширина и долгота, но так же и глубина и высота" (Еф. 3, 18) "[178].

Эти слова о молчании, о недоступности есть именно то, что так пугает сегодняшних людей: "Евангелие непонятно". Но если бы оно было по нятно — оно было бы пусто. Если бы оно было понятно так, как этого желают жалующиеся — то есть вне их собственной духовной жизни, вне усилия покаяния, — то оно было бы обычным текс том обычного обезбоженного мира. Жажда легкости и техничности, словесности мешает современному человеку расслышать то Слово, которое "научает большему, чем можно выразить словами" (Ори ген. О началах, 7, 4)[179].

Смысл Слова порой убегает даже из тех Еван гельских слов, в которых оно Себя воплотило. Вру чая человеку Евангелие, нельзя быть уверенным, что он его расслышит и поймет. Мы дали ему кни гу. А даст ли ему Господь Духа, необходимого для понимания Евангельских слов? В первые годы моей церковной жизни меня, помнится, это удивляло и порой даже раздражало: уж все книжки я принес своему

собеседнику, все ему рассказал и дока зал — а он "не понимает"… То, что происходит в Традиции, нетехнологич но. Здесь нет некоего набора действий, которые могли бы быть изложены в инструкции и гаранти ровать, что в определенное число шагов человек духовно возродится. Эта нетехнологичность связана с тем, что подлинным субъектом духовного рож дения, то есть тем, кто рождает, является не столь ко человек, сколько сам Бог.

А поэтому не вполне верно утверждение про тестантов: "нельзя крестить, не научив". Если Бог Сам открывает Себя — то, по крайней мере, столь же верно и противоположное суждение: нельзя научить, не крестив. Есть нечто, что просто нельзя ни понять, ни воспринять, стоя вне Церкви. Выше мы уже видели, что для древней Церкви ее "догма ты жизни" имели самое непосредственное отно шение именно к литургической жизни христиан ской общины.

Предание — это и есть тайна Православия. Некрещеного можно научить вере в Троицу и во Христа; его нельзя научить лишь самому главному — правильной молитве ко Христу и жизни во Христе. Недаром самые радикальные различия православия и протестантизма, выпавшего из Предания, — в построении молитвы, в ее интонации и напряжении…

Поэтому Традицию со стороны тех человечес ких действий, которыми человек удерживается в ней, можно определить как передачу и воспроиз водство "ситуаций", в которых Бог приходит и остается с людьми. Это — если определять Тра дицию с человеческой, субъективной стороны. С точки же зрения онтологии, объективно-содержа тельной стороны, в Предании Бог меняет людей. Но чтобы это изменение могло произойти, люди должны быть готовы и раскрыты к нему. Поэтому многообразные церковные предания хранят па мять о тех условиях, тех действиях, тех ситуациях, в которых проявил Себя источник Предания, пере дают это знание от человека к человеку, от поко ления к поколению и побуждают человеческую свободу к решительному шагу навстречу Преда нию.

Писание — Слово Бога в человеческих словах. Предания — слова о Боге в человеческих словах. Предание — действие Бога в Церкви.

По замечательному выражению Тертуллиана, Церковь черпает свою веру из Писания, но пи тает ее Евхаристией[180]. Только одно есть в цер ковном Предании нерукотворное Действие — Литургия.

Развитие Предания — устроение жизни вокруг Литургии. Это все! Но кто скажет — где та сфера человеческой жизни, которая вообще должна быть лишена ориентации на Литургию? И развитие Предания в частные предания происхо дит как внесение синергического брожения в косное тесто устоявшихся стереотипов: религиоз ных, нравственных, социальных, культурных, фи лософских… Да, в своем воплощении в местные предания Предание действительно носит следы местных национальных и культурных условий. Но само Предание есть то, что воплощается, а не форма воплощения.

Здесь еще одна важнейшая грань между про тестантизмом и православием. Для протестантов Церковь — это сообщество уверовавших людей. Церковь есть собрание единоверцев. Церковь стро ится снизу, она создается миссионерами и растет за счет миссионерски-человеческих усилий. Для православного сознания Церковь строится сверху. Она начинается от Христа и Его энергией преоб ражает мир внизу. "Реальность, излучаемая от Него, облачаясь в уверовавших, создает Церковь"[181]. Раз личие протестантизма и православия — это раз личие экклезиологии снизу и экклезиологии сверху.

Возможно, что протестанты станут возражать этому тезису и настаивать, что и в их понимании Церковь строится и держится Христом, а не людь ми. Но в таком случае — как объяснить протес тантское недоверие к действию Христа в после апостольской Церкви?

В православном восприятии Иисус — не по гибший учитель, чьи слова следует бережно хра нить и передавать. Напротив, Он жив, и теперь Церковь может продолжать учиться у Него. И не только учиться, но и отвечать Ему. Есть неизменное Слово, а есть реакция на это Слово нашей измен чивой истории. Есть бесконечно глубокое Слово Божие, а есть сложная история понимания этого Слова людьми. Есть голос Жениха. И есть ответ Невесты (см.: Откр. 21, 9).

Ведь Бог является Господом общения, а не толь ко Господом заповедей. Он не только поручает и повелевает, не только заповедует. Глава общины (экклесии) желает общения. Норма жизни христи анина одна — Писание. Но есть еще ответ челове чества на зов Евангелия. Этот ответ и есть реаль ная жизнь Церкви, существующая во множестве преданий.

История — тоже мой храм. Так радостно ощущать себя не первым человеком, с которого началась Священная история. И моя радость, и мои поиски, и мои грехи и ошибки — не оригинальны. Есть опыт, который может мне помочь. В реке истории есть течение Предания, которое способно подхватить меня и понести к той цели, которую я сначала избрал для себя как только свою, а потом с радостью обнаружил, что не я первый и не я один сделал этот же выбор. "Соединенный со всеми теми, кто живут, веря, подобно мне, соединенный со всеми теми, кто умерли в вере моей, соединен ный со всеми теми, кто будет веровать среди будущих потомков моих, и все это в соединении с Богом — вот чувство, которое меня наполняет, да руя мне уверенность в том, что сам я — частица великого сообщества, объемлющего прошлое, на стоящее и будущее. Се — Церковь"[182].

В книге "Протестантам о Православии" уже есть глава, посвященная краткому изложению того, что накопила Церковь за столетия после Вознесения ("История после Христа: растрата или накопле ние?"). В этой же книге разговор на эту тему я считаю вполне возможным закончить цитатой из Василия Розанова.

Обращаясь к нецерковным интеллигентам, сим патизирующим "современному протестантизму" и потому считающим себя либеральными и свобо домыслящими, Розанов пишет: "Они читают Еван гелие, а в церковь не ходят, и боятся, пренебрегают ходить: это, видите ли, для них слишком грубо и необразованно. Но вот, завзятый антивизантиец, я скажу объективно, холодно и даже равнодушно, что в церкви есть такие глубины и высоты, и красота и проникновения, каких в Евангелии вовсе нет — ни в полноте, ни даже в зачатке. Это всех удивит? Да, в дивных трудах тысячелетнего раз мышления и созидания Церковь кое в чем подня лась над Евангелием: и это-то и есть линия вечно го непонимания протестантов, и вместе восторжен ной и чуткой веры множества русских, что "Пра вославие — это конец, дальше которого некуда идти". Заметьте: Православие, а не Евангелие. Серд це читателя в негодовании поднялось на меня, но я в упор остановлю его одним примером: почему весь народ при пении Херувимской падает ниц, без приказания, без примера священника или диакона, по умилению своему, а при пении мо литвы Господней, единственно содержащейся в Евангелии, хотя диакон и подает пример к коле нопреклонению, но за ним лишь весьма немногие следуют? Что

на это скажут господа, "не курящие табаку"? Не ходя в церковь, они лишили себя Херувимской песни, которой решительно невозможно заменить чтением ни одной страницы Евангелия, по отсутствию равенства и сходства настроения, потому что Херувимская — новое, другое, сотво ренное впервые. И, поразительно, сотворенное даже не святым угодником, а каким-то греческим им ператором. Так, дохнул в него Святый Дух — и века и народы умилились. Что в Евангелии сказа но о смерти и погребении? Единственное: "оставь мертвым погребать мертвых". Больше ничего. Кто же как не Церковь придумала, и притом вновь при думала, по своему почину, а не на почве Еванге лия, двухночное над покойником чтение Псалти ри, омовение его тела, как бы умащение и приго товление его к переходу во что-то чистое; и — на конец, дивные по глубине и звукам надгробные песнопения, которых ни один человек не может равнодушно слышать. Развилось ли это из слов: "оставьте мертвым погребать мертвых"? Конечно — нет! Хорошо ли это? и уместен ли этот новый и смелый росток, новый и самостоятельный порыв души учителей церковных, Иоанна Дамаскина и других?! Конечно — благодетелен, велик, свят. Уловив острую и щемящую боль живых около умер шего, они обвеяли ее чудесными словами, до за ключительного: "приидн и даждь последнее цело ванье!" Вот чего никогда не поймет безвкусная штунда, люди без вкуса и остроумия, без размыш ления…. Неужели же мы осудим Церковь за то, что она усеяла землю и страны и жизнь народную храмами? И даже не возрадуемся ли, что соделала их златоглавыми, с кадильным дымом, святой водой, с миром и пахучим ладаном? Боже, до чего бедна была бы жизнь без них, до чего дика! Пло ска, как дорога, не обсаженная деревьями, и скуч на, как кратко сложенная басня о белом бычке, из строки в строку твердящая одно и то же! Церковь то, храмы-то и Херувимская, и ладан, и праздники "Господские" и "Богородичные", и День Святого Духа, и Троица, и Введение во храм — о последнем даже ни строки нет в Евангелии — сих отличаю щимися и несходными чертами, и сложило все таки в некоторый, еще слабый и бледный, узор нищенское бытие нашего народа! И не за одним "спасением души", каковое можно достигнуть и дома, но и за красотою и благолепием идет за ты сячу верст какой-нибудь мужик с котомкой в Печёрскую лавру, в Троицкую лавру, непременно богатую, блистающую, многоглавую, даже если возможно роскошную и утопающую в

архитектур ной и певческой и богослужебной красоте! И до чего этот мужик был бы убит, если бы ему, нище му, после тысячеверстной усталости, показали бы кучку не курящих табаку господ, читающих в ук ромной комнатке Евангелие, с предложением: "Вот, садись и послушай мудрецов". Да разве не читаем мы в "Откровении" Иоанна Богослова о Небес ном сходящем на землю Иерусалиме, т. е. о пос леднем венце религиозной на земле жизни, что он сходит в блистании драгоценных каменьев, даже с перечислением пород: "и смарагд", "и изумруд", "и яхонт", "яспис", "лазурь", и со стенами из чис того золота? Роскошь… Мы растащили ее на зем ные дела, для грубого личного эгоизма; между тем как, конечно, народное употребление богатств есть всегда церковное, храмовое и праздничное!.. Евангелие безгрешно. Но всего круга бытия наше го оно явно не обнимает; а Церковь и есть движение к восполнению, к дополнению, к окончанию, по слову Спасителя: "Я есмь лоза и вы ветви", т. е. растите, живите, умножайтесь в слове и разуме. "Растите и ростите", — сказал Христос: и уже дело нашего сердца и мышления и вдохновения рели гиозного — как, куда, доколе "расти". Бедные протестанты, кальвинисты, анабаптисты, духоборы, толстовцы этого-то и не понимают, вообразив в 4-х Евангелиях полный круг в 360 градусов, когда это явно есть только начатая дуга: и Церковь пре красно и верно, хотя едва ли везде безукорно, повела далее эту дугу, прибавляя в веках градус к градусу. Слишком проста была бы задача истории: не курить и читать Евангелие"[183].

Аминь.

ТРИ ОТВЕТА О ПРЕДАНИИ

Между православными и протестантами нет разногласий по вопросу о том, может ли вероучение Церкви противоречить тому, что сказано в Писании. Конечно же — нет.

Но спросим иначе — может ли церковное предание говорить о чем-то таком, чего нет в Новом Завете? Может ли оно добавить некое благовестие к Евангелию? Потеряла ли Церковь право вероучения? Может ли Церковь что-то добавить к Писанию?

Сложность этого вопроса состоит в том, что если Церковь не может этого сделать — значит, она бесплодна, значит, она чужда духу Писания. Если же может — то мы должны признать, что указания предания маловажны по сравнению с Писанием и именно по этой причине и не были включены в него. Но в таком случае — зачем вообще стараться восполнять маловажным великие истины Евангелия?! Если же предание дополняет Писание какими-то немаловажными доктринами, то нам придется сказать, будто Писание не то что неполно, а просто ущербно, и пользоваться им опасно, потому что оно не содержит в себе всех необходимых указаний пути ко спасению. В этом случае прямая обязанность Церкви составить какую-нибудь "Символическую книгу", куда включить и Новый Завет, и три-четыре важнейшие книги предания, и издавать их только все вместе.

На эти вопросы можно дать три ответа. Первый — протестантский[184]. Он говорит, что предание есть не что иное как пересказ Писания, пересказ апостольской проповеди[185].

Второй ответ — тот, который предлагает католическая и вслед за ней православная схоластика (не путать со святоотеческим православным учением!). Церковное предание — подробности устной апостольской проповеди, которые были зафиксированы и записаны не сразу, но спустя века.

Третий ответ — собственно древнецерковное и апостольское понимание Предания как образа Богообщения.

Предание не сводится ни к устной, ни к письменной проповеди. По точному выражению Владимира Лосского, "учение изменяет Преданию, если хочет занять его место: гностицизм — поразительный

пример попытки подмены"[186]. Слово не вмещается в частные человеческие слова.

Именно на отождествлении Предания с теми или иными конкретными формулировками или действиями, почерпнутыми из него, и строится полемика протестантов и католиков между собой. II Ватиканский Собор вполне ясно определил католическое понимание Предания: "Священное Предание — слово Божие, вверенное Христом Господом и Духом Святым апостолам" (О Божественном Откровении, гл. 2, пар. 9).

К сожалению, и в нашем школьном богословии утвердилось представление о том, что Предание — это некие устные наставления, которые потом время от времени Церковь вспоминает и излагает-таки письменно. Дескать, апостолы записали не все свои проповеди, но память о них оставалась, и "вот это-то Божественное учение, которое осталось не записано и передавалось апостолами устно, и называется Священным Преданием" — говорит один преподаватель Московской семинарии[187]. Соответственно, он убежден, что Предание содержится в конкретном перечне позднейших книг. Но действительно ли Предание — некоторое параллельное знание, идущее рядом со свидетельством Писания? Не ограничивает ли такое понимание пространство нашей возможной встречи со Христом лишь пространством текста? Есть ли Предание лишь "источник вероучительных формул" или же оно — живая реальность, струя животворящего опыта? Состоит ли призвание богословия в том, чтобы обратить человека к тексту (евангельскому или святоотеческому) — или к Богу?

А потому вполне справедливо возразил вышеупомянутому преподавателю проф. Н. Успенский: "У Талызина чувствуется склонность кодифицировать Предание в исторических документах. Не следует так много спрашивать о документах Предания, надо обращать больше внимания на его сущность"[188].

Если бы Предание можно было вместить в книгу — оно рано или поздно было бы исчерпано, и это произошло бы в истории Церкви. Предание было бы канонизировано и четко определено — не менее четко, чем Писание. Но Предание не есть второе, дополненное издание Нового Завета. Это не слова, которые добавляют к словам же.

"Священное Предание нельзя кодифицировать; его содержание нельзя определить и исчерпать", — пишет православный богослов[189][190].

В. Сарычев пишет: "Под водительством Духа Церковь извлекает из сокровищницы Апостольского предания то, что нужно для ее пребывания в тех или иных исторических условиях"[191]. Это верно, но в привычности своей эта формула не отвечает на вопрос — а как, собственно, это делает Церковь? А главное — кто и где хранит это нечто, что спустя века можно при необходимости извлечь?

Сначала не было нужды обосновывать иконопочитание. Затем появилась иконоборческая ересь. Как и чем воспротивилась ей Церковь? Что, защитники икон нашли секретные апостольские поучения? Или перелистали творения древних Отцов? Но там нет глубокой и блистательной аргументации преп. Феодора Студита! Значит, Предание из сокровенного переходит в керигму и догму не через воспоминание, а через творчество.

Мы видели, что св. Василий Великий усматривает суть Предания в образе молитвы, в литургической жизни Церкви. В девятой главе своей книги "О Святом Духе" св. Василий также касается темы Предания и на этот раз выражает ее так: "Исследуем теперь, каковы наши общие понятия и о Духе, как собранные нами о Нем из Писания, так и занятые из неписаного предания отцев"[192]. Что же — св. Кесариец после этих слов начинает говорить о Троическом богословии, и предложенное им различение терминов "ипостась" и "природа" приписывает устной апостольской традиции? Нет — св. Василий избежал искушения приписать тайному преданию желаемое ему употребление спорных богословских терминов[193]. И при непосредственном изложении "переданного" понимания Божественного Духа он не употребляет ни термина "Троица", ни слова "ипостась", и вообще не описывает внутритроичных отношений. Предание, которое итожит св. Василий, говорит о действии Духа на человека, об опыте "обожения" (святой Кесариец прямо употребляет это небиблейское слово): "Освоение же Духа с душею есть устранение страстей. Отсюда — предведение будущего, разумение таинств, раздаяние дарований, пребывание в Боге, уподобление Богу и крайний предел желаемого — обожение".

В его ссылках нет речи об эзотерическом учении, якобы составляющем суть предания, а идет речь о подлинно эзотерическом и

подлинно единственном Таинстве христианства — "Таинстве обожения", "Таинстве нашего спасения". Это все та же знакомая нам уже по словам ап. Павла "тайна" христианства: Христос, живущий в нас. "Таковы наши понятия о Святом Духе, какие из самых словес Духа научились мы составлять"[194]. И вновь мы видим, что Предание — это не человеческая прибавка к Божественному Писанию, но непрервавшееся действие Духа в Церкви и ее людях.

Это значит, что заверение св. Василия в том, что он передает "незаписанный" опыт Отцов, не абсолютно верно. Этот опыт был записан не в книгах, но в сердцах.

Сравним три текста. Вот ап. Павел говорит, что тело Христа — это "завеса" Его Божества (Евр. 10, 20). Для св. Григория Нисского само Писание является "завесой"[195]. Для св. Симеона Нового Богослова человек, "познавательно стяжавший в себе Бога, уже не будет более нуждаться в чтении книг. Почему так? Потому что обладающий как собеседником Тем, Кто вдохновил написавших Божественные Писания, сам будет для других Богодухновенной книгой"[196].

Итак, это три модуса воплощения Слова: в Писании, во плоти Иисуса, в людях Церкви, которая по сути и есть "Тело Его" (Еф. 1, 23).

Предание в этом случае не есть ни пересказ апостольских слов (ибо тогда оно есть лишь повторение Писания), ни традиция их толкования (ибо в этом случае не может быть и речи о том, чтобы хоть как-то приравнивать его значимости Евангелия), ни информативная добавка к новозаветному кодексу.

Увы, инерция католической схоластики слишком сильна как у некоторых прокатолически настроенных русских богословов, так даже и у тех, кто стремится защищать строгость Православия.

Вот брошюра, призванная противопоставить Православие нецерковному христианству: "Несколько раньше мы указали на недостаточность Священного Писания для сохранения чистоты веры, которую призваны хранить и передавать верным епископы. Кроме того, нам пришлось неоднократно упоминать слово "предание". Под этим словом, которое ничего общего не имеет с "человеческими преданиями" (Кол. 2, 8; Мф. 7, 3–8), необходимо понимать Апостольское учение, устно преподанное; или правила и законоположения, в Церкви введенные делом; и образ христианского

ведения (знания, веры), и правила жизни, и взаимные отношения христиан, и порядок совершения богослужения и священнодействий (Крещение, Евхаристия, Покаяние), и правила для церковных собраний… — все лично словом установлено и закреплено личным наблюдением (см.: 2 Фее. 2, 15; 1 Кор. II, 2; 1 Тим. 6, 20). Сами же Писания Нового Завета по отношению к апостольскому преданию составляют его неотъемлемую часть и явились значительно позднее. Именно это апостольское предание через непрерывное апостольское преемство и содержит Православная Церковь, не изменяя и не искажая его ни в чем. В таком чистом виде оно пришло и в Россию в 988 г. из Греции, где вера свое начало берет от апостола Павла"[197].

Собственно, это цитата из св. Феофана Затворника. Автор, правда, не указывает источника цитаты и даже не намекает на то, что он кого-то цитирует. И это даже понятно: он меняет текст св. Феофана. Изменение касается всего лишь двух слов, но зато это ключевые слова.

Вот исходный текст: "Под словом предание не разумеется неопределенная молва, не знать как начавшаяся и распространившаяся; а разумеется Апостольское учение, устно преподанное; или правила и законоположения, в Церкви введенные делом. Апостолы вполне организовали Церковь Христову, по всем сторонам духовной и церковной спасительной жизни. Но как организовали, вполне не изложено в писаниях их, а самым делом сделано и введено в жизнь христианскую лично апостолами, введено и укоренено, чрез многократные посещения основанных ими христианских обществ, и неоднократные исправления неисправного — личным своим действованием и словом. И образ христианского ведения, и правила жизни, и взаимные отношения христиан, и освятительные таинственные священнодействия, и правила для церковных собраний — все лично словом установлено и закреплено личным наблюдением"[198].

Слова св. Феофана об "освятительных таинственных священнодействиях" у его пересказчика заменены на "порядок совершения богослужения и священнодействий". Получается, что апостолы завещали своим преемникам Типикон (Богослужебный устав), а не саму реальность Таинств. И в таком случае позиция автора становится вполне старообрядческой: Типикон имеет апостольское происхождение и все детали богослужебного уклада Православной

Церкви освящены Божественным авторитетом, и потому неизменяемы. Не было никаких изменений и дополнений "в порядке совершения богослужений" за все две тысячи лет![199]

Между прочим, можно составить список апостольских преданий, которые не исполняются: крещение только в проточной воде, запрет на земные поклоны по воскресеньям, молитва только на восток (см. выше у Тертуллиана)… Все частности могут меняться. Апостольское происхождение предания не означает его неизменность.

С другой стороны, апостольское преемство нельзя сводить к преемству властных полномочий. Там, где нет апостольского преемства — там нет и апостольской Церкви. Преемство — необходимый признак Церкви, но не достаточный. Само по себе преемство, если оно состоит лишь в пересказе и напоминании древних сказаний, не гарантирует сохранение изначального предания в неповрежденности (пример: монофизитство, несторианство, католичество). Ссылка на то, что "апостольское предание через непрерывное апостольское преемство и содержит Православная Церковь, не изменяя и не искажая его ни в чем", если она не дополняется свидетельством о тождестве Духа, действующего в Церкви, отнюдь не убедительна. От Ленина и Троцкого тоже непрерывное преемство властителей в КПСС. Однако же появились там товарищи типа Горбачева и Яковлева, и их концепция перестройки была несомненнейшей ересью с точки зрения ленинизма. Так что преемственность власти не гарантирует тождественность учения.

О том, как легко могут искажаться слова при устной передаче (причем даже при минимуме посредников и пересказов), я знаю из своего опыта.

В своих лекциях по антропологии я обычно поясняю различие между греческим словомипостась и латинским персона. Однажды мне принесли расшифровку этой лекции. Объяснение, согласно которому латинское persona означает звучащее через — было расслышано и напечатано как звучащая челюсть. Так что гипотеза об устных апостольских поучениях, которые записываются спустя века, — это очень опасная игра в испорченный телефон.

Примером такого, как кажется, не вполне точного слышания, понимания и передачи устных слов, пересказываемых от времен апостолов, является хилиастическая эсхатология Иринея: "Как говорят

пресвитеры, удостоенные небесного пребывания перейдут на небеса, другие будут наслаждаться утехами рая, иные будут владеть красотою города… Они говорят… одни будут взяты на небо, другие будут жить в раю, третьи — обитать в городе… Таково, по словам пресвитеров, учеников апостольских, распределение и порядок спасаемых" (Против ересей. 5, 36, 1–2). Может, и не случайно рукопись обрывается на этом месте…

Если православных богословов отождествление Предания и преданий влечет в сторону старообрядчества, то экуменических писателей это же отождествление способно привести, напротив, к полному модернизму.

Если бы предание сводилось к человеческим интерпретациям Евангелия, то перспективы экуменического движения были бы безоблачны. Все было бы так, как это кажется архиеп. Михаилу (Мудьюгину). По его мнению, единство всех христиан уже налично — ибо перечень фундаментальных догматических определений един для всех. По мнению вл. Михаила, надо лишь признать, что все христианские деноминации одинаково спасительны, поскольку содержат одинаковое учение о Христе: "Единение требует признания за другими христианскими объединениями их принадлежности к истинной Церкви Христовой, а за каждым крещеным человеком права считать и именовать себя христианином, имеющим возможность спасения в той Церкви, к которой он принадлежит. Иначе говоря, православному христианину следует согласиться, что в протестантизме, равно как и в католицизме, спасение возможно"[200]. Итак, спасается всякий, кто не прочь считать себя христианином. Если обнаружится более-менее похожий Символ веры — остальное уже не важно: даже человек, открыто исповедующий свое неверие в реальность Причастия, человек, отвергающий Чашу бессмертия, человек, пускающийся в сомнительные духовные опыты пятидесятников и харизматиков, будет спасен не чем иным, как верой в неотвратимость своего собственного спасения.

Поистине надо очень сильно верить в то, что христианство есть некая философская система, чтобы уверять, что вся духовная разница христианских конфессий ничего не значит по сравнению с единством нескольких догматических формул. И так легко кажется достичь соединения: "Подавляющее большинство христиан не принимает

близко к сердцу (а многие даже не знают) детали догматического учения, свойственные их Церкви. Основа христианского учения для всех едина, а вероучительные отличия остаются уделом богословов"[201]. Но откуда все же такая твердая уверенность, что христианство — это всего лишь набор теоретикоучебных формулировок? Архиеп. Михаил предлагает христианам объединиться на почве того, что В. Лосский справедливо назвал "гностицизмом".

Богословскую позицию владыки Михаила можно охарактеризовать словами из "Постановления об экуменизме" Второго Ватиканского Собора: "ложный иренизм" (гл. 2. пар. II). Это — стремление к такому "миру", который жертвует полнотой истины [5].

Дело в том, что Предание нужно не только для того, чтобы, во-первых, хранить апостольские Писания, а, во-вторых, углублять их понимание. Третье, и важнейшее, назначение Предания в том, чтобы использовать апостольское понимание Писания. И как только мы употребляем это слово — использование — так становится понятно, что Предание имеет отношение не столько к теории, сколько к практике.

Предание — это усвоение каждому человеку того всечеловеческого дара спасения и обожения, который был дан человечеству в Евангельскую "полноту времен". Предание — это Христос, в Таинствах возвращающийся к людям. Так и говорит об этом последний византийский богослов Николай Кавасила: "Таинства — вот путь, вот дверь, которую Он открыл. Проходя этим путем и этой дверью, Он возвращается к людям"[202].

Что же входит в состав Предания? Только Библия? Или еще и догматы? А, может, еще и каноны и церковные установления, писания Отцов? Все или некоторые? Или весь церковный быт вообще? — спрашивает протестантский богослов Шлинк[203]. Если искать ответ в сфере информатики, а не онтологии, если полагать, что Преданием транслируется лишь некое знание, то Православию на этот вопрос ответить будет весьма затруднительно. Но, к счастью, суть Предания понимается в нем литургично. А значит, Предание — это "Христос приносяй и приносимый, приемляй и раздаваемый" (Формула Евхаристического канона на Литургии св. Иоанна Златоуста).

Традиция усваивает нам (интериоризирует) то объективное обновление человеческой природы, которое было совершено Христом.

Дух усваивает нам плоды Крестной Жертвы.

Для того, чтобы жертва Христова стала действенной сегодня, во мне, должны произойти два действия.

Во-первых, сам человек должен потрудиться. Протестантский тезис о том, что спасение лишь "через веру", слишком полемичен и потому слишком легковесен. Даже для того, чтобы принять дар, нужно потрудиться и раскрыть свое сердце и свои руки. Собственно, посты, богослужения, исповедь, молитвы, доброделание, паломничества и есть усилия по раскрытию себя к принятию Дара. Поэтому, по слову св. Феофана Затворника, "даром устроен нам только образ спасения. Спасение же каждого не совершается даром"[204]. Человечество спасено даром; а каждый человек в отдельности должен потрудиться, чтобы стать частью этого человечества.

Во-вторых, именно потому, что сам я не могу заработать спасение, кто-то должен мне, именно мне, его подарить. Если спасение есть соучастие в Божественном вечном бытии, то, значит, именно сам Господь и должен коснуться меня. Значит, после Воскресения Бог не почил от дел Своих, но продолжает действовать, и Его действие достигает людей.

Понятна отсюда логическая связь и преемственность между двумя соседствующими стихами ап. Павла: "Бог от начала, через освящение Духа и веру истине, избрал вас ко спасению, к которому и призвал вас благовествованием нашим для достижения славы Господа нашего Иисуса Христа. Итак, братья, стойте и держите предания, которым вы научены или словом или посланием нашим. Сам же Господь… да утешит ваши сердца и да утвердит вас во всяком слове и деле благом" (2 Фее. 2,13–17).

Смысл апостольских слов в том, что цель жизни христианина — "достигнуть славы", то есть войти в теофанию, в благую и явленную энергию Христа, что происходит "через освящение Духа". От апостолов здесь требуется слово проповеди; от неофита — вера; но все это будет бездейственно, если не будет третьего участника таинства синергии — Духа. Мы, апостолы, дали вам слово о Христе, чтобы впредь утешать вас мог Сам Господь.

Естественно, что толкование св. Иоанна Златоуста на эту главу Павлова послания завершается Евхаристическим призывом (4 Беседа на 2 Послание к Фессалоникийцам, 4). И если бы для Златоуста

апостольское предание было бы всего лишь несколькими словами, добавляемыми к апостольским текстам, то был бы непонятен категоризм его утверждения: "Есть предание, и более не ищи ничего" (Там же, 2). Если предание — это два или три философских тезиса, то перед нами формула отречения от Евангелия. Если предание есть некоторые неписаные учения апостолов, то эта фраза является чудовищной: это отвержение и Евангелия, и Самого Христа. Достаточно тебе знать некоторые устные инструкции, и можно не искать Самого Христа. Но если Предание есть "достижение славы Господа нашего Иисуса Христа", тогда, действительно, христианину более искать нечего.

Апостольское наследие состоит не только из посланий и даже не только из учений. Ап. Павел вручает Тимофею некий "залог" и увещевает ученика это нечто врученное ему "хранить Духом Святым, живущим в нас" (2 Тим. 1, 14). Чтобы сохранить текст — помощи "Святого Духа, живущего в нас", не надо. Так какой же залог, нуждающийся в постоянной синергии, оставил Павел Тимофею? — Рукоположение: "По сей причине напоминаю тебе возгревать дар Божий, который в тебе через мое рукоположение" (2 Тим. 1, 7). Священство, в которое человек входит через апостольское рукоположение — это литургическое служение, служение созидания Церкви как Тела Христова. Возможность нести это служение здесь, на земле — величайший дар. Итак, "держись вечной жизни" (1 Тим. 6, 12) — той жизни, которая дана нам. "Ибо дал нам Бог духа не боязни, но силы и любви и целомудрия" (2 Тим. 1, 7). Бог, любящий мир, отдал Сына Своего Единородного нам. Напомню, что и поныне при рукоположении священника епископ, вручая ставленнику дискос с частицей литургического Агнца, частицей Тела Христова, говорит ему: "Приими залог сей…"

Как хранить книги и духовные мемуары — понятно. А как хранить залог Духа? Как люди могут сохранить, удержать Того, Кого нельзя внести в библиотечный каталог и без Кого Предание вырождается в этнографию? Человек с помощью Того же Духа вновь и вновь ищет слова и формы для своего выражения. А где хранится этот Дух? Человек не может Его удержать. Все Отцы признают, что Он их покидает и вообще "дышит, где хочет" (Ин. 3, 8). Значит, мы вновь

должны признать, что Христос Сам хранит Себя. Он Сам сохраняет Себя в Своей Церкви.

Единственный

Священник в мире — Христос. Он "принес жертву Богу Отцу, такую же, какую принес Мелхиседек, — хлеб и вино, то есть Свое Тело и Кровь"[205]. Эта жертва принесена единожды и принята навек, и потому Христос есть вечный Первосвященник (см.: Евр. 7 и 8). Наши же священнослужители "совершают Литургию не своей силой, не своей личностью: единственный совершитель Таинств — Сам Христос; единственная сила, сотворяющая Таинство, — Святой Дух. Священник стоит от имени Церкви, от имени всей земли и подносит Боту хлеб, вино и говорит: возьми, освяти и верни их нам, — и эти руки, этот голос и этот человек играют такую второстепенную роль, что можно пройти мимо его личности" (митр. Сурожский Антоний[206]).

Так воспринимает священническое служение и святоотеческое Предание св. Григорий Богослов: "Рассуди сам, — у тебя два перстня: один золотой, другой железный, и на обоих вырезан один и тот же царский лик и обоими ты сделал печати на воске. Чем одна печать отлична от другой? Ничем. Распознай вещество печати на воске и, если ты мудрее всех, скажи, который оттиск железного или золотого перстня? Ибо хотя вещество различно, в начертании нет различия. Так и крестителем и исповедником да будет у тебя всякий священник, потому что хотя бы один превосходил другого по жизни, но сама сила Крещения (равно как и других Таинств) одинакова и посему одинаково может привести тебя к совершенству всякий иерей, наставленный в той же вере"[207].

О том же вопрошает св. Иоанн Златоуст: "Что тебе до того, что священник скверный и злой? Но если и добрый и благочестивый за тебя Бога молит, что пользы, если ты сам злой? Также тебе не вредит и скверный: если ты сам верен Богу и угоден Ему, ибо вся благодать от Бога; священник только уста отверзает, говорит же Бог"[208]. Конечно, "случается, что начальники бывают злые и невоздержные, а подчиненные добрые и воздержные; миряне живут благочестиво, а священники порочно; и если бы благодать всегда искала доступных, то не было бы ни крещения, ни совершения тела Христова" (св. Иоанн Златоуст. 8 Беседа на Послание к Колоссянам. Гл. 3).

Христос Сам стремится к людям. Он верен своей Церкви. Не потому, что мы хороши и достойны, а потому, что именно больные имеют нужду во Враче (см.: Мф. 9, 12). Люди должны откликаться на эту Любовь и уметь принимать ее.

Итак, "у Предания два смысла: это а) совокупность образов, через которые Христос проходит в жизнь людей, и б) восприятие этих образов от поколения к поколению"[209]. Христос же приходит к людям не только через слова, не только через проповедь. Важнее и радостнее, что Он приходит Сам: "Мы придем к нему и обитель у него сотворим" (Ин. 14,23).

То, что Спаситель вверил апостолам — то самое они приняли и передали Церкви. Слово стало плотью; Оно не превратилось в слова (пусть даже слова Евангельской проповеди). Слово не разменивается на слова без остатка. Оно стало плотью неразлучно, навсегда — и эту ословесенную, увековеченную Свою плоть (теперь уже — Плоть) Логос позволил передавать через века человеческими руками. Значит, и поныне, если мы хотим быть христианами, то есть учениками и служителями Христа, а не послушниками приезжих лекторов, мы должны принимать и передавать Логосную Плоть. "Что тебе вверено, то пусть и остается у тебя, то ты и передавай, — предупреждал преп. Викентий Лиринский. — Ты получил золото, — золото и отдавай. Не хочу, чтобы ты мне подкидывал вместо одного другое; не хочу, чтобы вместо золота представлял ты нагло свинец или обманно — медь; не хочу золота по виду, — давай мне настоящее золото"[210]. Золото Евхаристии не надо разменивать на свинец человеческих пересказов Евангелия. Предание говорит о литургической жизни Церкви. И в отрыве от Предания, в отрыве от Литургической жизни само Писание начинает иссыхать.

Дискуссию о том, чем именно необходимо восполнить Писание, вполне можно закончить указанием на одну Евангельскую фразу: "Познайте Истину и Истина сделает вас свободными" (Ин. 8, 32). Не знание истины даст свободу, а сама Истина. Причастие к иному кругу Бытия дает свободу от здешней фальши.

ПОСЛЕСЛОВИЕ ДЛЯ КУЛЬТУРОЛОГОВ

Завершая написание двух книг — "Протестантам о Православии" и "Наследие Христа", — я решил подытожить их выводом, сказанном на языке не столько богословия, сколько культурологии.

Появление этих книг, полемически направленных против американских протестантских миссионеров, явление вполне заурядное. Это обычная реакция представителя "третьего мира" на американский империализм (в данном случае — культурно-религиозный). Во всем мире за пределами "семерки" происходит деколонизация сознания. Многие народы обретают свое самосознание и учатся думать на своем языке. Россия, может быть, немного раньше остальных колоний (колоний в смысле не столько политической, сколько культурной зависимости) встала на этот путь. Славянофилы XIX века, возвысившие свой голос против откровенно колонизаторской политики властителей России XVIII столетия, выдвинули аргументы, типологически вполне схожие с теми, что позднее выдвигались национальными деятелями Индии, Латинской Америки или Алжира.

Негативная реакция на американизм, как будто роднящая православных жителей России и ее коммунистических обитателей, лишь по внешности объединяет нас. На самом деле она питается совершенно разными ощущениями. Коммунистически ориентированные борцы с американизмом питаются ностальгией по былой власти, по былой "державности". Это озлобление ослабевшей империи против империи более сильной, это ненависть состарившегося хищника к хищнику более молодому и сильному.

Но православный человек никогда не отождествлял себя с интересами Советской империи. Ее послов он не считал послами той России, которую он любил, ее депутатов и министров не считал служителями своих интересов, в ее генсеках он чувствовал скорее оккупантов, чем соотечественников.

Лишь в сознании "научных коммунистов" были два равносильных и противоборствующих мира ("первый мир" промышленно развитого

капитализма и "второй мир" социалистического лагеря), а за их пределами был "развивающийся третий мир". Для православных же легче понять, что мы и тогда были "третьим миром". И тогда мы не принадлежали к кругу "развитых демократических стран". И тогда мы были колонией. Просто, поскольку оккупация длилась уже долго, в последние десятилетия соввласти правящая каста состояла уже в основном из перевоспитанных туземцев.

Православные люди десятилетиями жили в России как в оккупированной стране, в которой все памятники и символы национальной истории искорежены и поруганы. Даже если некоторая страница национальной истории или ее материальный памятник оставались в официальной летописи, то у них отбирался их собственный смысл и им навязывалось толкование, поддерживающее идеологию оккупантов.

Мы уже давно — меньшинство на территории своей собственной страны. Православные давно уже ощущали, что Запад не столько борется с коммунистами, сколько поддерживает их в качестве инструмента разрушения исторической России (это было вполне очевидно в 20-е и 30-е годы, стало менее очевидно в период "холодной войны", но и в 70-х годах об этом много говорил Александр Солженицын).

Это означает, что нельзя отождествлять коммунистический протест против программы американизации России и протест православных против того аспекта этой программы, который связан с деятельностью американских миссионеров в нашей стране.

Нами движет не ностальгия по власти и не тоска по всемирной империи. С точки зрения культурологии наш протест (частью которого являются мои книги) — это обычный протест местной культуры против глобальной макдональдизации. Не замечать это обстоятельство позволяет лишь глубочайшая болезнь русской интеллигенции, у которой напрочь отбиты способности к нормальному национальному мышлению.

Современный русский интеллигент с восторгом будет читать сообщения о том, как конференция богословов, священников и мирян где-нибудь в Бразилии призвала к разработке нового богословского языка, нового строя богослужения, который не был бы стандартной копией западных миссий, но выражал бы дух и традиции местного

населения страны. Но аналогичное сообщение из своей собственной страны он воспримет как выражение "дикости" и "жуткого национализма". Сообщение о том, что в какой-либо стране Индокитая началось возвращение к национально-традиционным формам быта, мысли и религии, что местные буддистские монастыри теперь более наполнены, нежели школы, созданные европейскими христианскими миссиями, современного русского интеллигента скорее всего порадует. Но едва заметив, что в его родном городе появился православный проповедник, точно так же призывающий к сохранению традиционной национальной культуры и к игнорированию американских миссий, — этот же интеллигент будет бурно возмущаться этим "посконным русским невежеством".

Негативная реакция на стандартно-американские миссионерские шоу — это не признак уникальной русской "ксенофобии", а естественная черта современного мира. Странно не наличие этой аллергической реакции. Странно ее осуждение. Нигилистическое отношение американских фундаменталистов ко всем иным культурам общеизвестно. Как замечает протестант (но не фундаменталист, а скорее экуменист) Дэвид Бош, "в целом протестанты даже более негативно относились к "нехристианским" культурам, чем католики, не в последнюю очередь вследствие того значения, которое они придавали своему убеждению в абсолютной греховности человечества… На практике молодые церкви никогда не взрослеют, по крайней мере, в глазах церквей старших. В большинстве случаев они могут выжить, лишь угодив своим основателям, решительно отгородившись от господствующей вокруг них культуры и существуя в ней как чужеродное тело"[211]. Поскольку православный мир — это в терминологии фундаменталистов "не возрожденные христиане", то по сути культура, созданная православными вне "возрождения", то есть вне благодати, оказывается обычной греховно-человеческой культурой, то есть попросту язычеством.

По совершенно верной мысли Д. Боша, "во многих случаях Запад приспособил Евангелие к своей собственной культуре, сделав его в то же время чуждым другим культурам. В самом точном и глубоком смысле, однако, Евангелие чуждо любой культуре. Оно всегда останется знамением пререкаемым. Но если оно находится в конфликте с какой-то конкретной культурой, например, третьего мира,

важно установить, исходит ли напряжение из самого Евангелия или же оно является следствием того обстоятельства, что Евангелие оказалось слишком тесно связанным с той культурой, которой была опосредована миссионерская весть в соответствующий момент"[212].

Надеюсь, что эти завершаемые мною две книги смогли пояснить, что русская православная мысль, оспаривающая американский "евангелизм", противостоит не Евангелию и не Христу. Имеет место конфликт интерпретаций. Прочтение Евангелия культурой античного восточного Средиземноморья, унаследованное и развитое Византией и затем Россией, по меньшей мере не ущербно по сравнению с тем прочтением Евангелия, которое несут американские миссионеры.

В современном богословии есть термин "инкультурация", то есть творческое восприятие христианской проповедью традиций местной культуры. В моей библиотеке есть немецкий альбом "Искусство молодых церквей", в котором представлены поразительные образцы новой иконографии. Здесь есть иконы Рождества Христова, исполненные в традициях японской и индийской живописи, есть африканские статуэтки Божией Матери… Люди самых разных взглядов, которым я показываю этот альбом, очень светло реагируют на эти непривычные для нас формы восприятия христианства. Это нормальный плод "инкультурации".

Но почему же инкультурация, приветствуемая во вновь возникающих христианских общинах стран третьего мира, осуждается как нечто досадно-ошибочное, когда речь заходит о России? В России инкультурация христианства прошла уже многие столетия назад. Ее плодом и стала Русская Православная Церковь в том ее своеобразии, которое отличает ее от других христиан, в том числе от христиан Запада.

Именно как представитель старой миссионерской школы, уже добившейся поразительного успеха на территории этой страны, я говорю новым миссионерам, приезжающим из Америки: да остыньте же вы! Вы приехали в страну, в которой мы уже умеем проповедовать Евангелие на ее языке. Не спешите сразу нас учить, не навязывайте людям ваш шокирующий американский акцент (поразительно, но даже русские люди, поучившись в русских же протестантских семинариях, начинают говорить по-русски с американским акцентом). Знаете ли вы, что превращение блинной Масляницы в карнавальное преддверие

Великого Поста — не менее гениальное миссионерское открытие, чем изобретение телепроповеди? Знаете ли вы, что в крестьянской стране освящение первых плодов (яблок) было миссионерским открытием не менее эффективным, чем изобретение христианских рокгрупп? Знаете ли вы, что скит, населенный молчальниками, может обратить ко Христу не меньшее число людей, чем вечно говорящий Билли Грэм? Знаете ли вы, что Достоевский приводит ко Христу тех, кого оставляют совершенно равнодушными ваши стадионные шоу? Так не торопитесь, не воюйте со старой миссионерской школой, не воюйте с христианством, которое уже нашло общий язык с русским народом. Избавьте христианство от американского акцента.

Православие хотя бы для того должно вступать в полемику с вами, чтобы у людей не возникало ощущения тождества между напористой бездарностью слишком многих ваших проповедников и Церковью. Я понимаю, что для кого-то мир православной символики слишком сложен, и ему будет легче ходить на ваши "собрания". Но есть и другие люди, которых пугает ваш воинствующий примитивизм. Слишком уж неразборчивы бывают ваши проповедники, подбирая из мира массовой "культуры" средств для "эффективной" проповеди. Это было заметно уже в советские времена, что позволило светскому религиоведу сделать горькое замечание о баптистах: У них не было ни собственного Баха, ни собственного Лютера. А поэтому они порой пели на мотивы популярных советских песен. "Мир моей душе я искал, но его найти нелегко. Долго я молился и страдал. В поисках ушел далеко". Это "Сулико" — если не ошибаюсь, любимая песня земного советского бога. "Мы рождены, чтоб гибнущему миру спасенье словом указать. Чтобы разбить греховные кумиры и к идеалу Божьему призвать". Это "Марш энтузиастов", мелодия которого заимствована из гимна нацистских Luftwaffe. Наконец, нечто фантасмагорическое, недоступное воображению ни Беккета, ни Ионеску: "Союз нерушимый великой свободы Сплотила навеки святая любовь. И верных нас только Единому Богу Омыла Христова пречистая кровь. Сквозь грозы и бури житейского моря Пойдем мы вперед не страшась вражьих сил. Христос нам поможет, ведь в нем наша сила, и Он для нас, первенец, путь проложил! "[213].

Это не пример "инкультурации", а пример неспособности к ней. Это была попытка использовать идеологические стереотипы

господствующей митрополии для проповеди среди колониального населения. Это именно неумение растождествить себя с тем, что сегодня модно и естественно в господствующей ныне имперской культуре. Советская империя рухнула. А протестанты так и не перешли на язык классической русской культуры, предпочтя более легкий путь и переняв жаргон новой империи — американской.

Дело, впрочем, не только в том, что такой путь более легок. Дело в том, что подлинная инкультурация протестантизма на русской почве означает неизбежное сближение с православием. А человек, начавший читать Бердяева и Достоевского, уже не сможет подражать и сочувствовать Билли Грэму или Марку Финли. А вот патристика станет для него доступнее. Мир православия — роднее и понятнее. Так что думающие руководители протестантских миссий в России уже осознают, что оказались они аккурат между "Сциллой и Харибдой". Будешь продолжать использовать американские миссионерские технологии — не сможешь перешагнуть однопроцентный барьер (социологические опросы показывают, что менее одного процента населения России считают себя протестантами). А начнешь действительно врастать в русскую культурную почву — и твои же прихожане и даже пастыри утратят привитый им иммунитет против православия и начнут с интересом, а затем и с ностальгией поглядывать в сторону православных храмов и монастырей.

И все же, если русские протестанты действительно хотят прежде всего проповедовать Евангелие — то ради других людей, ради того, чтобы большее число людей смогло услышать Евангелие и прийти ко Христу, лучше им это делать не в противостоянии с православием, а в союзе с ним.

Да, православие устало, оно искалечено коммунистическим гнетом, оно не способно сегодня вполне развернуть свои возможности. Но действовать мимо него или даже в противостоянии с ним — это все равно, что принять решение о сносе давно не реставрировавшихся русских городов Золотого Кольца и начать строить на их месте новые мегаполисы. Не добивать надо русское православие, а восстанавливать.

И голос православия, возражающий против активизма американских миссионеров, не есть голос государственной Церкви, требующей принять строгие меры против каких-то мелких, но

досадливонепослушных групп сектантов. Это именно голос меньшинства. Меньшинство, которое даже у себя дома не имеет ни поддержки властей, ни понимания большей части народа, и о существовании которого влиятельные средства массовой информации вспоминают по большей части лишь для того, чтобы высказать что-то негативное в его адрес. И противостоим мы людям, которые уполномочены на свою миссию мощнейшей и единственной империей современного мира. У нас нет власти, нет денег, нет даже поддержки большинства собственного народа. Но у нас есть ощущение того, что правда не тождественна американскому образу жизни.

На всех форумах сегодня твердят: следующий век будет веком многополюсным, в нем зазвучат голоса неевропейских народов. Россия — это, конечно, Европа. Россия — это западная страна (ибо что же такого индийского или буддистского есть в нашей культуре и в нашей религии?). Но сегодня мы находимся в таком положении, что вполне естественно нам хотя бы частично отождествлять свои интересы с интересами большинства человечества, то есть стран третьего мира. И вместе с ними мы говорим: мы хотим быть открытыми к миру, но у нас есть опыт нашей истории, есть опыт нашего видения человеческой судьбы, и в мире мы можем быть не только слушателями. О многом мы можем сказать сами. И мы хотим быть самими собой. Западная техника не дает нам ответа на те философские вопросы, которые ставит нам наша традиция мысли. И поэтому американские компьютеры мы будем учить понимать наш язык. Идеологи американизма хотят, чтобы их техника учила нас думать и чувствовать, как они. Мы хотим иного: мы хотим, чтобы американская техника помогала нам формулировать и распространять наши мысли.

В общем, впору бросать призыв: "Африканцы и индусы, вьетнамцы и ирландцы! Научите русскую интеллигенцию бороться за права национальной культуры!".

Задача деколонизации нашего сознания — это общенациональная задача. О богословской же ее составляющей я могу лишь сказать: позитивный опыт многовековой православной традиции не может и не должен быть растворен в опыте американских миссионеров. Надеюсь, что этот тезис достаточно обоснован предыдущими страницами.

Итак, мы подошли к вопросу о том, имеет ли право православный мир отстаивать свою самобытность, или же он должен с

восторженным послушанием подлаживаться под любую "современную" идею, под любой проект "объединения религий", под американские стандарты религиозного потребления. Этому вопросу будет посвящена следующая книга — "Вызов экуменизма".

БИБЛИОГРАФИЯ

К главе **"Христос церковного предания"**

1. Паскаль Б. Мысли о религии. М., 1905. С. 265.

2. Цит. по: Черемухин П. А. Учение о Домостроительстве спасения в византийском богословии (епископ Николай Мефонский, митрополит Николай Кавасила и Никита Акоминат) // БТ. М., 1964. № 3. С. 168.

3. Цит. по: Успенский Н. Анафора. // БТ. М., 1975. № 13. С. 58.

4. Св. Ипполит Римский. Апостольское предание // БТ. М„1970. № 5. С. 284.

5. Гарнак А. Сущность христианства. М., 1907. С. 168.

К главе **"Что значит Вознесение"**

1. Розанов В.В. Около церковных стен. М„1995. С. 486.

2. Цит. по: Архиеп. Иларион (Троицкий). Очерки из истории догмата о Церкви. М., 1997. С. 195.

3. Св. Иоанн Златоуст. Творения. СПб., 1896. Т. 2. Кн. 1. С. 499.

4. Св. Киприан Карфагенский. Письмо к Фортунату об увещании к мученичеству // Отцы и учители Церкви III века. Антология. Т. 2. М., 1996. С. 333.

5. Отцы и учители Церкви III века. Антология. Т. 2. М„1996. С. 370.

6. Св. Григорий Нисский. Творения. М„1862. Ч. 3. С. 155.

7. Догматика. Заочные библейские курсы ВСЕХБ. М., 1970. С. 10.

8. Эдель Конрад. Как появилась Библия. Калининград, 1991. С. 44.

9. Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Матфея. М„1993. Ч. 1. С. 5.

10. Ориген. Entretien avec HeracUde // Sources chretiennes. Vol. 67, Paris, 1960. P. 91.

11. Буйе Л. О Библии и Евангелии. Брюссель, 1988. С. 8.

12. Прот. Михаил Дронов. Писание и Предание // ЖМП. 1994. № 1. С. 21.

13. Архим. Иларион (Троицкий). Священное Предание и Церковь // Голос Церкви. 1914. № 3. отд. отт. С. 12–13.

14. Staniloae D. Teologia dogmatica ortodoxa. Vol. 1. Bucuresti, 1996. P. 46.

15. Staniloae D. lisus Hristos sau restaurarea omului. Craiova, 1993. P. 390.

К главе **"Православие и протестантизм: спор о материи и энергии"**

1. Цит. по: Staniloae D. Teologia dogmatica ortodoxa. Vol. 1. Bucuresti, 1996. P. 45.

2. Staniloae D. lisus Hristos sau restaurarea omului. Craiova, 1993. P. 378.

3. Там же.

4. Св. Киприан Карфагенский. Книга о суете идолов // Отцы и учители Церкви III века. Антология. Т. 2. М„1996. С. 275.

5. Св. Григорий Нисский. Творения. М., 1868. Ч. 7. С. 217.

6. Staniloae D. Teologia dogmatica ortodoxa. Vol. 1. Bucuresti, 1996. P. 45, 49.

7. Congar Y. La Tradition et les traditions. Essai theologique. Paris, 1963. P. 75.

8. Цит. по: Кесарева Л. М. Социокультурный генезис науки Нового Времени. Философский аспект проблемы. М„1989. С. 75.

9. Там же. С. 80.

10. Св. Феофан Затворник. Собрание писем. Вып. 5. М„1994. С. 224 и Вып. 6. М„1899. С. 31.

11. Догматика. Заочные библейские курсы ВСЕХБ. Москва, 1970. С. 262.

12. Лодберезский И. В. Быть протестантом в России. М„1996. С. 33.

13. Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию. СПб., 1994. С. 351.

14. Там же. С. 189.

15. Успенский Н. Анафора // БТ. М„1975. № 13. С. 69.

16. Отцы и учители Церкви III века. Антология. Т. 2. М„1996. С. 365.

17. Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию. СПб., 1994. С. 359–362.

18. Цит. по: свящ. Георгий Флоровский. О воскресении мертвых // Переселение душ. Париж, 1936. С. 143.

19. Св. Мефодий Олимпийский. О воскресении, против Оригена // Св. Мефодий, епископ и мученик, отец Церкви 111-го века. Полное собрание его сочинений. СПб., 1877. С. 185.

20. Архиеп. Василии (Кривошеий). Преподобный Симеон Новый Богослов. Брюссель, 1980. С. 267.

21. Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. Париж, 1989. С. 416.

К главе **"Тайное предание таинств"**

1. Архиеп. Иларион (Троицкий). Христианства нет без Церкви. Монреаль, 1986. С. 32.

2. Staniloae D. Teologia dogmatica ortodoxa. Vol. 1. Bucuresti, 1996. P. 45.

3. Отцы и учители Церкви III века. Антология. Т. 2. М„1996. С. 315.

4. Там же. С. 368.

5. СМ.: Congar Y. La Tradition et les traditions. Essai historique. Paris, 1960. P. 106.

6. СМ.: Прот. Ливерий Воронов. К вопросу о так называемом "тайном" чтении священнослужителем евхаристичес- ких молитв во время Божественной Литургии // БТ. М„1968. № 4. С. 179 — 180.

7. Каноны, или книга правил. Монреаль, 1974. С. 272.

8. Св. Ипполит Римский. Апостольское Предание // БТ. М„1970. № 5. С. 286.

9. Св. Ириней Лионский. Творения. М., 1996. С. 543.

10. См.: Поснов М. Э. Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним. Киев, 1917. С. 613–614.

11. Св. Ипполит Римский. Апостольское предание. С. 283.

12. Св. Киприан Карфагенский. Книга о единстве Церкви // Отцы и учители Церкви III века. Антология. Т. 2. М., 1996. С. 299.

13. Св. Ириней Лионский. Цит. по: Успенский Н. Анафора // БТ. М„1975. № 13. С. 73.

14. См.: Кречмар Г. Предание древней Церкви в Церкви Евангелической // БТ. М„1968. № 4. С. 227.

15. Св. Киприан Карфагенский. Книга о единстве Церкви // Отцы и учители Церкви III века. Антология. Т. 2. М„1996. С. 300–302.
16. Staniloae D. Teologia dogmatica ortodoxa. Vol. 1. 1996. P. 43.
17. Св. Григорий Нисский. Творения. Ч. 7. М„1868. С. 12.
18. Архим. Иларион (Троицкий). Священное Предание и Церковь // Голос Церкви. 1914. № 3. Отд. отт. С. 16.
19. Хомяков А. С. Сочинения. СПб., б.г. С. 49.
20. Розанов В. Уединенное. М„1990. С. 427.
21. Цит. по: Рудзянский А. Христианство и древние эзотерические школы // Вера и знание. 1914. № 7. С. 5.
22. Св. Афанасий Великий. Защитительное слово против ариан // Творения. Т. 1. Троице-Сергиева Лавра, 1902. С. 301.
23. Маркс К. "О Тайнах древнего христианства". Из речи, произнесенной в "Обществе рабочего просвещения" в Лондоне 30. II. 1847 // Даумер Г. Тайны древнего христианства. М., Атеист, 1927. С.I.
24. Тертуллиан. Избранные сочинения. М., 1994. С. 45.
25. Там же. С. 342.
26. Каноны, или книга правил. Монреаль, 1974. С. 273.
27. Св. Ипполит Римский. Апостольское Предание // БТ. М., 1970. № 5. С. 290.
28. Цит. по: прот. Ливерий Воронов. К вопросу о так называемом "тайном" чтении священнослужителем евхаристических молитв во время Божественной Литургии. С. 172.
29. Цит. по: Рудзянский А. Христианство и древние эзотерические школы. С. 5.
30. Тертуллиан. Об отводе еретиков // Вера и жизнь христианская по учению святых Отцов и учителей Церкви. Сост. проф. Н. Сагарда. Вып. 2. М., 1996. С. 269.
31. Там же.
32. Св. Феофан Затворник. Собрание писем. Вып. 5. М., 1994. С. 54–57.
33. Хомяков А. С. Сочинения… С. 42.

К главе **"Человек родился в мир"**

1. Цит. по: архиеп. Иларион (Троицкий). Очерки из истории догмата о Церкви. М„1997. С. 15 5.
2. Преп. Макарий Египетский. Духовные беседы. С. 302.

3. Цит. по: Лосский В. Вера и богословие // Вестник РСХД. 1979. С. 105.

4. Преп. Макарий Египетский. Новые духовные беседы. М„1990. С. 157.

5. Цит. по: архиеп. Василий (Кривошеин). Преподобный Симеон Новый Богослов. Брюссель, 1980. С. 88.

6. Цит. по: архиеп. Василий (Кривошеин). Преподобный Симеон Новый Богослов. С. 221.

7. Цит. по: Cougar Y. La Tradition et les traditions. Essai historique. Paris, 1960. P. 52.

8. Staniloae D. lisus Hristos sau restaurarea omului. Craiova, 1993. P. 43. 9. Там же.

10. Цит. по: архим. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950. С. 355.

11. Цит. по: Чухина Л. А. Человек и его ценностный мир в религиозной философии. Рига, 1980. С. 196.

12. Минуций Феликс. Октавий // БТ. М„1981. № 22. С. 160.

13. Цит. по: Бальтазар Г. У. Ты имеешь глаголы вечной жизни. Размышления над Священным Писанием. М„1992. С. 83.

14. Малявин В. В поисках традиции // Восток-Запад. М„1988. С. 34–36.

15. Преп. Феодор Студит. Добротолюбие. Джорданвилль, 1965. Т. 4. С. 64.

16. Св. Василий Великий. Творения. М„1846. Т. 4. С. 263.

17. Преп. Максим Исповедник. Творения. М„1993. Кн. 1. С. 258.

18. Зелинский В. Приходящие в Церковь//ЖМП. 1992, № 2. С. 10.

19. Цветаева М. Неизданные письма. Париж, 1972. С. 415.

20. Соловьев В. С. Сочинения в 2 томах. М„1989. Т. 2. С. 27.

21. Василюк Ф. Е. Психология переживания. М„1984. С. 134.

22. Древний Патерик. М„1899. С. 287.

23. Августин. Исповедь. БТ. № 18. С. 72.

24. Цит. по: Карсавин Л. П. К-атоличество. Пг., 1918. С. 59.

25. Цит. по: архиеп. Василий (Кривошеий). Преподобный Симеон Новый Богослов. С. 242.

26. Св. Мефодий, епископ и мученик, отец Церкви 111-го века. Полное собрание его сочинений. СПб., 1877. С. 245.

27. Преп. Максим Исповедник. Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 203.

28. Бунин И. А. Освобождение Толстого // Собрание сочинений. М„1967. Т. 9. С. 85.

29. Преп. Симеон Новый Богослов. Слова. М„1890, Т. 2. С. 37.

30. Св. Феофан Затворник. Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни. М., 1892. С. 221.

31. Кьеркегор С. Страх и трепет. Ленинград, 1991. С. 28.

32. Семенцов В. С. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы "Бхагаватгиты" // Восток-Запад. М„1988. С. 8.

33. Августин. Исповедь. С. 184.

34. О религии Льва Толстого. М., 1912. С. 203.

35. Митр. Вениамин (Федченков). Божий люди. М., 1991. С. 31.

36. Розанов В.В. Около церковных стен. М„1995. С. 73.

37. Отец Алексей Мечев. Воспоминания. Проповеди. Письма. Париж, 1989. С. 57.

38. Митр. Сурожский Антоний. Беседы о вере и Церкви. М„1991. С. 296.

39. Leclercq H. Les Martyrs. Paris, 1903. T. 1. P. 79.

40. Цит. по: архиеп. Филарет (Гумилевский). Историческое учение об Отцах Церкви. М„1996. С. ГУ.

41. Цит. по: свящ. Сергий Мансуров. Очерки из истории Церкви // БТ. М„1971. № 7. С. 36.

42. Св. Феофан Затворник. Собрание писем. Вып. 6. М„1899. С. 96–97.

К главе **"Кто автор Нового завета"**

1. Шлинк Э. Тезисы к диалогу между православными и евангелическими богословами о проблеме Предания // БТ. М., 1968. № 4. С. 244–245.

2. Staniloae D. Teologia dogmatica ortodoxa. Vol. I. Bucuresti, 1996. P. 49.

3. Архиеп. Иларион (Троицкий). Очерки из истории догмата о Церкви. М., 1997. С. 120.

4. Св. Киприан Карфагенский. Письмо Юбаяну // Вера и жизнь христианская по учению святых Отцов и учителей Церкви. Сост. проф. Н. Сагарда. М., 1996. С. 246.

5. Цит. по: Евсевий Памфил. Церковная история. 3, 39 // БТ. №. 24. С. 117.

6. Тертуллиан. Избранные сочинения. М., 1994. С. 114.
7. Тертуллиан. Об отводе еретиков // Вера и жизнь христианская по учению Святых Отцов и учителей Церкви. С. 277–278.
8. Тертуллиан. Избранные сочинения. С. 121.
9. Там же. С. 124.
10. Хомяков А. С. Сочинения. Богословские и церковно-публицистические статьи. Пг., б. г. С. 100.
11. Прот. Сергий Булгаков. Православие. М., 1991. С. 53.
12. Congar Y. La Tradition et les traditions. Essai theologique. Paris, 1963. P. 175.
13. Congar Y. La Tradition et les traditions. Essai theologique. P. 101.
14. Мицкевич В. А. Библиология. М., 1990. Заочные Библейские курсы ВСЕХБ. С. 21–22.
15. Mump. Сурожский Антоний. Проповеди на темы Нового Завета // Альфа и Омега. Ученые записки Общества по распространению Священного Писания в России. № 2. 1994. С. 6.
16. Св. Афанасий Великий. Творения Т. 3. М., 1994. С. 372.

К главе **"Чему уподоблю царство Божие"**

1. La Tradition. Probleme exeg6tique, historique et theologique. (Cahiers theologiques. 33) Paris. 1953. P. 44.
2. Там же. P. 45.
3. Леонтьев К. Н. Египетский голубь: Роман, повести, воспоминания. М., 1991. С. 502.
4. Staniloae D. Teologia dogmatica ortodoxa. Vol. 1. Bucuresti, 1996. P. 46.
5. CM.: Spicq C. Les Epitres pastorales. Paris, 1947. P.
158-159.
6. Staniloae D. Teologia dogmatica ortodoxa. Vol. 1. P. 44.
7. Лосский В. Н. Предание и предания // По образу и подобию. М„1995. С. 138.
8. Бибихин В. В. Язык философии. М„1993. С. 320.
9. Лосский В. Н. Предание и предания. С. 137.
10. Тертуллиан. Об отводе еретиков // Вера и жизнь христианская по учению святых Отцов и учителей Церкви. Сост. проф. Н. Сагарда. Вып. 2. М„1996. С. 276.

11. Staniloae D. lisus Hristos sau restaurarea omului. Craiova, 1993. P. 378.

12. Там же. Р. 380.

13. Розанов В.В. Около церковных стен. М., 1995. С. 110–112.

К главе **"Три ответа о предании"**

1. Богословские труды. 1968. № 4. С. 206.

2. Лосский В. Н. Предание и предания // По образу и подобию. М„1995. С. 146.

3. Талызин В. И. Церковное предание // БТ. М„1968. № 4. С. 222.

4. Успенский Н. Д. Реплика на богословских собеседованиях между членами РПЦ и Евангелической Церкви Германии // БТ. М., 1968. № 4. С. 205.

5. Сарычев В. Д. К критике и продолжению важнейших позиций евангелически-православных переговоров // БТ. М., 1970. № 5. С. 266.

6. Там же. С. 267.

7. Св. Василий Великий. Творения. СПб. 1911. Т. 1. С. 595.

8. Св. Василий Великий. О Святом Духе // Творения. Т. 4. С. 596.

9. Цит. по: Фиолетов Н. Н. Очерки христианской апологетики. М„1992. С. 36.

10. Цит. по: архиеп. Василий (Кривошеий). Преподобный Симеон Новый Богослов. Брюссель, 1980. С. 194.

11. Иеродиакон Валерий Эллитонов. Церковь Христова — где же она? // Протестантизм в России. Что такое экуменизм. Статьи. Пермь, 1997. С. 97.

12. Св. Феофан Затворник. Собрание писем. Вып. 6. М„1899. С. 18.

13. Архиеп. Михаил. Единение в разобщенности // Юбилейная брошюра по случаю 250-летия Костромской епархии. Кострома-Мюнхен. 1994. С. 74–75.

14. Русская мысль. 2. 9. 1993.

15. Цит. по: Evdokimov P. L'Orthodoxie. - Desclee de Brouwer. 1979. P. 196.

16. Шлинк Э. Тезисы к диалогу между православными и евангелическими богословами о проблеме Предания // БТ. М„1968. № 4. С. 245.

17. Св. Феофан Затворник. Собрание писем. Вып. 6. С. 10.

18. Св. Киприан Карфагенский. Письмо 63. К Цецилию о таинстве чаши Господней // Отцы и учители Церкви III века. Антология. Т. 2. М„1996. С. 369.

19. Митр. Сурожский Антоний. Собеседование о Церкви и священниках в современном мире // Континент. № 72. 1992. С. 299.

20. Цит. по: свящ. А. Введенский. Немощи пастыря и благодать Божия. СПб., 1912. С. 13.

21. Цит. по: свящ. А. Введенский. Немощи пастыря и благодать Божия. С. 14.

22. Staniloae D. Teologia dogmatica ortodoxa. Vol. 1. Bucuresti, 1996. P. 45.

23. Преп. Викентий Лиринский. Напоминания // Вера и жизнь христианская по учению святых Отцов и учителей Церкви. Сост. проф. Н. Сагарда. М., 1996. С. 292.

К главе **"Послесловие для культурологов"**

1. Бош Д. Преобразования миссионерства. Сдвиги парадигмы в богословии миссионерской деятельности. СПб., 1997. С. 495.

2. Там же. С. 501.

3. Митрохин Л. Н. Баптизм: история и современность. СПб., 1997. С. 450–451.

---

notes

Примечания

1

В обеих книгах словом "протестантизм" объемлются прежде всего те протестантские религиозные группы, которые активнее всего действуют в современной России, — баптисты, адвентисты, пятидесятники и харизматические течения. Заранее готов признать, что не все сказанное в этих книгах о протестантизме может быть отнесено к таким традиционным протестантским общинам, как лютеране, англикане, кальвинисты

2

Об этом — моя книга "Если Бог есть Любовь…"

3

Махатма Ганди, например, возражал против открытия больниц на том основании, что благотворительность лишь оттягивает искупление грехов (см. Борхес Х. Л. Коллекция: Рассказы, эссе, стихотворения. СПб., 1992. С. 522).

4

Напомню, что по толкованию Климента Александрийского в этом слове Христа речь идет о том, чтобы быть готовым отказаться от следования общественным предрассудкам (естественно, даже в том случае, если эти предрассудки побуждают родителей воспитывать сына в духе противления Евангелию).

5

Паскаль Б. Мысли о религии. М., 1905. С. 265

6

Цит. по: Черемухин П.А. Учение о Домостроительстве спасения в византийском богословии (епископ Николай Мефонский, митрополит Николай Кавасила и Никита Акоминат) // БТ. М., 1964. № 3. С. 168.

7

Цит. по: Успенский Н. Анафора. // БТ. М., 1975. № 13. С. 5

8

Св. Ипполит Римский. Апостольское предание // БТ. М., 1970. № 5. С. 284.

9

"Чудеса Христа могли быть апокрифичны или легендарны. Единственное и главное чудо, и притом уже совершенно бесспорное — есть Он Сам. Вымыслить такое Лицо так же трудно и невероятно, и было бы чудесно, как и быть такому Лицу" (Розанов В. Религия и культура. Т. I. М., 1990. С. 353).

10

Гарнак А. Сущность христианства. М., 1907. С. 168.

11

Более подробный анализ христоцентрических мест Евангелия см. в главе "О чем проповедовал Христос" во втором томе моей книги "Сатанизм для интеллигенции".

12

Розанов В.В.Около церковных стен. М„1995. С. 486.

13

Кстати, хотя бы потому, что Предание начинается как движение от Личности к Личности, если Предание при этом умножает Личности ("Единица, искони двинувшись в Двоицу, остановилась в Троице" — св. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 414), то совершенно некорректно утверждение критиков христианства, будто жизнь в Традиции нивелирует личность.

14

Цит. по: Архиеп. Иларион (Троицкий). Очерки из истории догмата о Церкви. М., 1997. С. 195.

15

Св. Иоанн Златоуст. Творения. СПб., 1896. Т. 2. Кн. 1. С. 499

16

Св. Киприан Карфагенский. Письмо к Фортунату об увещании к мученичеству // Отцы и учители Церкви III века. Антология. Т. 2. М., 1996. С. 333

17

Отцы и учители Церкви III века. Антология. Т. 2. М„1996. С. 370.

18

Подробнее о том, как понимает Православие ситуацию человека в мире, где произошло и грехопадение, и Искупление, см. в главе "Можно ли спастись вне Церкви" в моей книге "Если Бог есть Любовь…"

19

Св. Григорий Нисский. Творения. М„1862. Ч. 3. С. 155.

20

Выражение М. Мамардашвили, кстати сказавшего о духовной традиции: "То, что было философским двигателем моей юности, можно свести к такой идее: Иисус Христос мог родиться сколь угодно много раз, но если в один прекрасный день Он не родится в тебе, ты погиб. Вот образ традиции" — М. Мамардашвили. Мысль под запретом. // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 73

21

Проповеди посвящались, главным образом, таким несерьезным и ненужным делам, как перебиранию четок, почитанию святых, монашеской жизни, паломничествам, правилам о постах, церковным праздникам, братствам и т. д. — Аугсбургское исповедание, Артикул 20. Во обще-то это и не столь уж "несерьезные и ненужные" вещи, но действительно: говорить о них нужно, лишь когда Евангелие уже проповедано и усвоено.

22

Догматика. Заочные библейские курсы ВСЕХБ. М., 1970. С. 10.

23

Эдель Конрад. Как появилась Библия. Калининград, 1991. С. 44.

24

Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Матфея. М„1993. Ч. 1. С. 5

25

По меткому наблюдению новомученика архиеп. Илариона (Троицкого), "из Библии протестанты, взбунтовавшиеся против папы-человека, создали "бумажного папу", и была "последняя лесть горше первыя" (архим. Иларион (Троицкий). Священное Предание и Церковь // Голос Церкви. 1914. № 3. С. 14–15

26

Ориген. Entretien avec HeracUde // Sources chretiennes. Vol. 67, Paris, 1960. P. 91.

27

Буйе Л. О Библии и Евангелии. Брюссель, 1988. С. 8.

28

Прот. Михаил Дронов. Писание и Предание // ЖМП. 1994. № 1. С. 21

29

Правда, эти слова о. Михаила мне кажутся не вполне согласными с его же утверждением, что "предание есть способ прочтения, истолкования Писаний" (С. 18). Как нельзя сводить христианство к тексту Евангелия, так нельзя и Предание редуцировать к герменевтической школе. Выработка герменевтической традиции и даже благодатная помощь Духа в постижении Писания суть лишь проявления Предания, но они не тождественны "Преданию Таинств", о котором в согласии со св. Василием Великим так же свидетельствует о. Михаил. Отождествление же Апостольского Предания с герменевтикой, заявленное в цитированной фразе о. Михаила, может быть подкреплено авторитетом прот. Георгия Флоровского: "Апостольское Предание, как оно хранилось и понималось в древней Церкви, не было скреплено сводом сложных и обязывающих предложений (то есть не принимало вид логической структуры, текста), оно было, скорее, видением смысла и силы события Откровения, Откровения о Боге, Который действовал и действует" (прот. Георгий Флоровский. Писание и Предание с православной точки зрения. // Вестник Русского Западноевропейского патриаршего экзархата. 1964. № 45. С. 60). И все же мне представляется, что Предание — онтологическая, а не герменевтическая реальность. Точнее — это та онтологическая перемена, которая делает возможной герменевтику, адекватную Писанию

30

Архим. Иларион (Троицкий). Священное Предание и Церковь // Голос Церкви. 1914. № 3. отд. отт. С. 12–13.

31

Staniloae D. Teologia dogmatica ortodoxa. Vol. 1. Bucuresti, 1996. P. 46

32

Staniloae D. Iisus Hristos sau restaurarea omului. Craiova, 1993. P. 390.

33

0б этой т. н. "юридической теории спасения" у протестантов см. в главе "Христос-Спаситель: взгляд с Востока и с Запада" в моей книге "Протестантам о Православии".

34

Цит. по: Staniloae D. Teologia dogmatica ortodoxa. Vol. 1. Bucuresti, 1996. P. 45

35

Staniloae D. Iisus Hristos sau restaurarea omului. Craiova, 1993. P. 378

36

Там же.

37

Св. Киприан Карфагенский. Книга о суете идолов // Отцы и учители Церкви III века. Антология. Т. 2. М„1996. С. 275.

38

Св. Григорий Нисский. Творения. М., 1868. Ч. 7. С. 217.

39

Staniloae D. Teologia dogmatica ortodoxa. Vol. 1. Bucuresti, 1996. P. 45, 49.

40

Congar Y. La Tradition et les traditions. Essai theologique. Paris, 1963. P. 75.

41

Цит. по: Кесарева Л. М. Социокультурный генезис науки Нового Времени. Философский аспект проблемы. М„1989. С. 75.

42

Там же. С. 80.

43

Св. Феофан Затворник. Собрание писем. Вып. 5. М„1994. С. 224 и Вып. 6. М„1899. С. 31

44

Догматика. Заочные библейские курсы ВСЕХБ. Москва, 1970. С. 262

45

Лодберезский И. В. Быть протестантом в России. М„1996. С. 33.

46

Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию. СПб., 1994. С. 351

47

Вот переживание этой Реальности Литургии православным священником (уже в лагере вспоминавшем о минутах, проведенных перед Престолом): "Возврат к алтарю кажется теперь не только неосуществимым, но просто запредельным. "Несмь достоин", — вот главное сознание священника. И кажется, подобно Давиду, не посмел бы теперь даже прикоснуться к святыне, а только издали целовал бы землю, откуда открывается страна святыни… Господи! Так тоскует душа о Литургии" (свящ. Анатолий Жураковский. Материалы к житию. Париж, 1984. С. 127, 150).

48

Там же. С. 189

49

С радостью могу заметить, что в серьезной протестантской литературе уже начинают понимать эту особенность православия и вполне позитивно реагировать на нее. Вот, например, протестантский текст, носящий следы знакомства с православием вследствие экуменических собеседований: "В Восточных Церквах именно Воскресение Христа рассматривается как спасительное Божье дело par excellence. На Мельбурнской конференции (1980 г.) IV секция первоначально получила название "Распятый Христос бросает вызов человеческой власти и силе". Однако православные участники подвергли такую формулировку критике. В результате тема была переформулирована и стала звучать так: "Христос — Распятый и Воскресший — бросает вызов человеческой силе и власти". Вмешательство православных участников было вполне уместным. Смерть Иисуса Христа на Кресте не имеет смысла без Воскресения. Самым распространенным выражением миссионерского послания, которое несла ранняя Церковь, было свидетельствование о Воскресении Христа. Это было послание радости, надежды и победы, первый плод окончательной победы Божией над врагом. И в этой радости и победе верующие уже могли участвовать. Это, среди прочего, Восточная Церковь выражает в своем учении о теосисе, обожении, это — начало "жизни в нетлении" (св. Климент Римский). В Воскресении Христа силы будущего стремительно врываются в настоящее и преображают его, даже если все вокруг кажется неизменившимся. Церковь призвана жить жизнью Воскресения здесь и сейчас" (Бош Д. Преобразования миссионерства. СПб., 1997. С. 575)

50

Запрестольный образ, то есть та икона, которая стоит за Престолом. и, глядя на которую, священник и совершает Литургию — это икона "Спас в силах", то есть икона Второго Пришествия Христа.

51

Успенский Н. Анафора // БТ. М„1975. № 13. С. 69

52

Отцы и учители Церкви III века. Антология. Т. 2. М„1996. С. 365.

53

Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию. СПб., 1994. С. 359–362

54

"Уже для языческого неоплатоника ко временам Ямвлиха доктрина схоларха была впрямь "догмой", а всякая иная доктрина — "ересью" в привычном для нас смысле" (Аверинцев С. С. Эволюция философской мысли // Культура Византии. IV — первая половина VII века. М., 1984. С.70)

55

Цит. по: свящ. Георгий Флоровский. О воскресении мертвых // Переселение душ. Париж, 1936. С. 143.

56

Св. Мефодий Олимпийский. О воскресении, против Оригена // Св. Мефодий, епископ и мученик, отец Церкви III-го века. Полное собрание его сочинений. СПб., 1877. С. 185.

57

Архиеп. Василии (Кривошеий). Преподобный Симеон Новый Богослов. Брюссель, 1980. С. 267.

58

Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. Париж, 1989. С. 416.

59

Аналогичную триадологическую структуру Предания пытается увидеть ректор Московского католического колледжа св. Фомы Аквинского о. Бернарде Антонини в документах Второго Ватиканского Собора. В его изложении 7 статья конституции Собора *"Dei Verbum"* представляет следующую дугу Предания: "Движение начинается в плане и решении Бога, Бог Отец посылает Своего Сына для осуществления этого плана; Христос Своей властью посылает апостолов; апостолы проповедуют и пишут и назначают в качестве своих последователей епископов; Церковь продолжает свою миссию вплоть до окончательного возвращения к Отцу" (*о. Бернарда Антонини*. Божественное откровение. М., 1992. С. 55–56). В этой схеме, однако, есть, на мой взгляд, серьезный провал. Отец дает Сыну полноту Божественной жизни — и именно ее Сын желает сообщить людям. Значит, именно причастие Божественной полноте должно передаваться в Традиции. Схема о. Антонини онтологическую насыщенность подменяет некоторой чисто организационной деятельностью: апостолы "проповедуют, пишут, назначают". То есть налицо серьезнейшая разнородность между тем, что Отец передал Сыну, и тем, что апостолы передают своим преемникам: Бог дает нам в Сыне Жизнь Вечную, а апостолы передают дальше лишь власть и вероучение. Правды ради стоит, однако, отметить, что сам текст Dei Verbum содержит указание на онтологичность апостольского служения (апостолы "проповедовали всем, сообщая им божественные дары"). Но зато триадологический контекст Предания, очерченный о. Антонини, полностью отсутствует в самом тексте ватиканской конституции и, скорее всего, представляет собою сознательную или бессознательную попытку автора приблизить католическое понимание Предания к православному.

60

Служение же пресвитеров устанавливается внутри народа священников (также как внутри Израиля — народа священников — были храмовые священники), и оно связано прежде всего с Таинством Евхаристии и теми церковными действиями и Таинствами, которые группируются вокруг Евхаристической тайны.

61

Архиеп. Иларион(Троицкий). Христианства нет без Церкви. Монреаль, 1986. С. 32.

62

Вниманию сторонников "свободного христианства", то есть христианства "без Церкви": слово *церковь* в Новом Завете употребляется весьма настойчиво, а вот слово *христианство* там попросту отсутствует.

63

Приведя слова ап. Иакова "Будьте же исполнители слова, а не слышатели только" (Иак. 1,22), К.Андроников спрашивает: "Есть ли более точное определение Предания и его связи с Писанием?" (Andronikof C. Tradition et devenir de la vie chretienne. // La Tradition. La pensee orthodoxe № XVII/5. Paris, 1992. P. 14).

64

Staniloae D. Teologia dogmatica ortodoxa. Vol. 1. Bucuresti, 1996. P. 45

65

Отцы и учители Церкви III века. Антология. Т. 2. М„1996. С. 315.

66

Там же. С. 368.

67

Отцы и учители Церкви III века. Антология. Т. 2. М., 1996. С. 368–369. Суть письма в том, что на Литургии нужно употреблять вино, а не воду, как полагали некоторые крайние аскетические течения.

68

СМ.: Congar Y. La Tradition et les traditions. Essai historique. Paris, 1960. P. 106

69

"Начну с Крещения. Готовясь приступить к воде, под рукою настоятеля мы свидетельствуем, что отрекаемся от диавола, и прелести, и ангелов его; затем трижды погружаемся, отвечая несколько пространнее, нежели Господь определил в Евангелии. Быв восприняты от нее, вкушаем смесь молока и меда и с того дня в течение целой недели воздерживаемся от ежедневного омовения. Таинство Евхаристии, учрежденное во время обеда и заповеданное Господом всем, мы принимаем и в дорассветных собраниях, и не иначе как из руки председательствующих; делаем в день годовщины приношения за умерших, за скончания мучеников; считаем непристойным в воскресенье (dio Dominico) поститься или молиться на коленях; тою же льготой пользуемся от дня Пасхи до Пятидесятницы. Заботливо бережемся, как бы из чаши или хлеба нашего не обронить чего-нибудь наземь. Пред началом каждого дела и при каждом движении вперед, при входе и выходе, обуваясь, умываясь, садясь за стол, зажигая свечу, ложась в постель, присаживаясь, чтобы побеседовать с кем-нибудь, чертим на лбу крестное знамение. Если ты потребуешь, где в Писании закон на все эти и другие такого же рода учреждения, нигде не найдешь: Предание — скажут тебе — так учит, обычай подтверждает, а вера хранит" (De corona militaris 3 и 4)

70

СМ.: Прот. Ливерий Воронов. К вопросу о так называемом "тайном" чтении священнослужителем евхаристичес- ких молитв во время Божественной Литургии // БТ. М„1968. № 4. С. 179 — 180.

71

Каноны, или книга правил. Монреаль, 1974. С. 272

72

Св. Ипполит Римский. Апостольское Предание // БТ. М„1970. № 5. С. 286.

73

Св. Ириней Лионский. Творения. М., 1996. С. 543.

74

См.: Поснои М. Э. Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним. Киев, 1917. С. 613–614.

75

Св. Ипполит Римский. Апостольское предание. С. 283

76

Св. Киприан Карфагенский. Книга о единстве Церкви // Отцы и учители Церкви III века. Антология. Т. 2. М., 1996. С. 299.

77

Св. Ириней Лионский. Цит. по: Успенский Н. Анафора // БТ. М„1975. № 13. С. 73.

78

Между прочим, из вышесказанного будет понятнее сдержанное отношение православия к католичеству: "В Православной Церкви веруется, что хлеб и вино в Таинстве Евхаристии пресуществляются призыванием и нашествием Святого Духа. А латины сочли ненужным призывание сие и исключили оное из своей литургии. И так разумеющий — сам да разумеет о Евхаристии Латинской" (Собрание писем оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. М., 1995. Ч. 1. С. 236).

79

См.: Кречмар Г. Предание древней Церкви в Церкви Евангелической // БТ. М„1968. № 4. С. 227.

80

Однажды я тихо еду в московском метро, читаю книгу и не особенно замечаю, что происходит вокруг меня. На станции "Фрунзенская" вагон наполняется молодежью. Над моей головой о чем-то щебечут девушки. И вдруг одна фраза заставляет меня вернуться из мира книг в мир вагона: одна девчушка радостно заявляет: "А я хочу поехать во Владивосток и основать там Церковь!". Оказалось, что эта молодежь идет с собрания "Церкви Христа" — протестантской секты, возникшей в 1976 г. в Бостоне, а на "Фрунзенской" арендующей помещения комсомольского "Дворца молодежи". Было очевидным, что эта девушка убеждена, что за девять часов полета она доставит Христа во Владивосток и тем самым позволит Ему наконец-то просветить эту окраину России. В ее сознании Христос, во-первых, неотлучен от нее, а во-вторых, Христа нет там, куда не успели дойти ее друзья и подружки. Ну смеяться здесь или плакать по поводу этой наивной уверенности, полагающей, что кроме их кружка христиан на земле нет, и что их молодежные тусовки и есть продолжение апостольского служения…

81

Св. Киприан Карфагенский. Книга о единстве Церкви // Отцы и учители Церкви III века. Антология. Т. 2. М„1996. С. 300–302.

82

Staniloae D Teologia dogmatica ortodoxa. Vol. 1. 1996. P. 43

83

Эволюция протеста удивительно передана рассказом аввы Дорофея (VII век): "Знаю я одного, пришедшего некогда в жалкое состояние. Сначала если кто из братий говорил ему что-либо, он уничижал каждого и возражал: "Что значит такой-то? Нет никого достойного, кроме Зосимы и подобного ему". Потом начал и их охуждать и говорить: "Нет никого, кроме Макария". Спустя немного начал говорить: "Что такое Макарий? Нет никого, кроме Василия и Григория". Но скоро начал охуждать и их, говоря: "Что такое Василий и Григорий? нет никого достойного, кроме Петра и Павла". Я говорю ему: "Поистине, брат, ты скоро и их станешь уничижать". И поверьте мне, через несколько времени он начал говорить: "Что такое Петр и что такое Павел? Никто ничего не значит, кроме Самой Святой Троицы". Наконец, возгордился он и против самого Бога и таким образом лишился ума" (*Авва Дорофей*. Душеполезные научения и послания. ТроицеСергиева Лавра, 1900. С. 42). А не есть ли это вообще формула новоевропейского прогресса?

84

Св. Григорий Нисский. Творения. Ч. 7. М„1868. С. 12

85

Архим. Иларион (Троицкий). Священное Предание и Церковь // Голос Церкви. 1914. № 3. Отд. отт. С. 16.

86

Хомяков А. С. Сочинения. СПб., б.г. С. 49.

87

Розанов В. Уединенное. М„1990. С. 427.

88

Цит. по: Рудзянский А. Христианство и древние эзотерические школы // Вера и знание. 1914. № 7. С. 5

89

Св. Афанасий Великий. Защитительное слово против ариан // Творения. Т. 1. Троице-Сергиева Лавра, 1902. С. 301.

90

Маркс К. "О Тайнах древнего христианства". Из речи, произнесенной в "Обществе рабочего просвещения" в Лондоне 30. II. 1847 // Даумер Г. Тайны древнего христианства. М., Атеист, 1927. С.I.

91

Впрочем, еще Достоевский напоминал, что на земле все начинается, но ничего не кончается… Так и линия Цельса-Маркса никак не хочет кончаться. И в наши времена считается вполне допустимым изящно намекать на те же обстоятельства. Как это позволил себе, например, Евгений Майбурд, по мысли которого — "Христианский срам, культурно именуемый "кровавым наветом" — не в юродском ли мозгу, воспитанном на евхаристии, родился он?" (Независимая газета, 23.9.93)

92

Тертуллиан. Избранные сочинения. М., 1994. С. 45.

93

Там же. С. 342.

94

Каноны, или книга правил. Монреаль, 1974. С. 273.

95

Тайные молитвы в Византии появились по двум причинам. Вопервых, гласное чтение Евхаристических молитв приводило к тому, что дети, находясь ближе всего к алтарю, лучше всех все слышали и видели, в своих играх повторяли Таинства (См. "Луг Духовный", гл. 196). Во-вторых, падение общего духовного настроя христиан с тех пор, как их вера стала государственно-обязательной, требовало зримого напоминания о необычности происходящего в алтаре. Дисциплина молчания и отстранения служила напоминанию о расстоянии, отделяющем вкушение обычного хлеба от Хлеба Евхаристического и об ответственности человека за участие в Таинстве.

96

Вспомним удивительную молитву св. Филарета Московского: "Научи меня молиться. Сам во мне молись".

97

Св. Ипполит Римский. Апостольское Предание // БТ. М., 1970. № 5. С. 290.

98

Цит. по: прот. Ливерий Воронов. К вопросу о так называемом "тайном" чтении священнослужителем евхаристических молитв во время Божественной Литургии. С. 172.

99

Цит. по: Рудзянский А. Христианство и древние эзотерические школы. С. 5.

100

Тертуллиан. Об отводе еретиков // Вера и жизнь христианская по учению святых Отцов и учителей Церкви. Сост. проф. Н. Сагарда. Вып. 2. М., 1996. С. 269.

101

Ислам (позднее, в VII–VIII веках) распространялся быстрее, чем христианство в 1-IV столетиях, но ислам активно насаждался государственной властью и военной силой, в то время как христиане проповедовали, будучи преследуемы мощнейшей империей.

102

Там же

103

Св. Феофан Затворник. Собрание писем. Вып. 5. М., 1994. С. 54–57.

104

Хомяков А. С. Сочинения… С. 42

105

Цит. по: архиеп. Иларион (Троицкий). Очерки из истории догмата о Церкви. М„1997. С. 155

106

Преп. Макарий Египетский. Духовные беседы. С. 302

107

Цит. по: Лосский В. Вера и богословие // Вестник РСХД. 1979. С. 105.

108

Преп. Макарий Египетский. Новые духовные беседы. М„1990. С. 157

109

Цит. по: архиеп. Василий (Кривошеин). Преподобный Симеон Новый Богослов. Брюссель, 1980. С. 88.

110

Цит. по: архиеп. Василий (Кривошеин). Преподобный Симеон Новый Богослов. С. 221.

111

Цит. по: Cougar Y. La Tradition et les traditions. Essai historique. Paris, 1960. P. 52.

112

Staniloae D. Iisus Hristos sau restaurarea omului. Craiova, 1993. P. 43.

113

Там же

114

Цит. по: архим. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950. С. 35

115

Цит. по: Чухина Л. А. Человек и его ценностный мир в религиозной философии. Рига, 1980. С. 196

116

Минуций Феликс. Октавий // БТ. М„1981. № 22. С. 160.

117

Цит. по: Бальтазар Г. У. Ты имеешь глаголы вечной жизни. Размышления над Священным Писанием. М„1992. С. 83

118

Малявин В. В поисках традиции // Восток-Запад. М„1988. С. 34–36.

119

"Я стал тем, чем не был" — преп. Симеон Новый Богослов. Божественные гимны. Сергиев Посад, 1917. С. 84.

120

Преп. Феодор Студит. Добротолюбие. Джорданвилль, 1965. Т. 4. С. 64

121

Св. Василий Великий. Творения. М,,1846. Т. 4. С. 263

122

Преп. Максим Исповедник. Творения. М„1993. Кн. 1. С. 258

123

Зелинский В. Приходящие в Церковь//ЖМП. 1992, № 2. С. 10.

124

Зелинский В. Приходящие в Церковь//ЖМП. 1992, № 2. С. 10.

125

Соловьев В. С. Сочинения в 2 томах. М„1989. Т. 2. С. 27

126

Василюк Ф. Е. Психология переживания. М„1984. С. 134

127

Бернетт Ф. Э. Маленькая принцесса. М., 1994. Гл. 7. С. 225. 3.Оптинцы-то как раз это понимали. И когда сам Вениамин,

128

Древний Патерик. М„1899. С. 287.

129

Августин. Исповедь. БТ. № 18. С. 72

130

Цит. по: Карсавин Л. П. К-атоличество. Пг., 1918. С. 59.

131

Цит. по: архиеп. Василий (Кривошеий). Преподобный Симеон Новый Богослов. С. 242

132

Св. Мефодий, епископ и мученик, отец Церкви 111-го века. Полное собрание его сочинений. СПб., 1877. С. 245.

133

Преп. Максим Исповедник. Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 203.

134

Бунин И. А. Освобождение Толстого // Собрание сочинений. М„1967. Т. 9. С. 85.

135

Преп. Симеон Новый Богослов. Слова. М„1890, Т. 2. С. 37.

136

в. Феофан Затворник. Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни. М., 1892. С. 221.

137

Кьеркегор С. Страх и трепет. Ленинград, 1991. С. 28

138

Семенцов В. С. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы "Бхагаватгиты" // Восток-Запад. М„1988. С. 8.

139

Августин. Исповедь. С. 184.

140

О религии Льва Толстого. М., 1912. С. 203.

141

Митр. Вениамин (Федченков). Божий люди. М., 1991. С. 31.

142

Оптинцы-то как раз это понимали. И когда сам Вениамин, в ту пору ученый богослов и архимандрит, уезжая из Оптиной, решил, де монстрируя свою смиренность, сказать скитоначальнику: "А на серд це моем осталось тяжелое чувство своего недостоинства", — он встре тил очень резкий отпор: "Как, как? — спросил о. Феодосии. — По вторите, повторите!" Я повторил. Он сделался серьезным и ответил: "Это — не смирение, Ваше преподобие, это — искушение вражие, уны ние. От нас, по милости Божией, уезжают с радостию, а Вы с тяготою?" — митр. Вениамин (Федченков). Божий люди. С. 43. Кстати здесь привести и абсолютно, фактически достоверное наблюдение архиеп. Илариона, приведенное им в переписке со светскими хулителями мо нашества: "Радость жизни, говорят, монахи погубили. Крайняя не правда! Скажи, друг, много ли ты видел мирян, плачущих от радости? У монахов радость-то и есть, тихая, чистая, именно веселие души добро детельной" (Архиеп. Иларион (Троицкий). Христианства нет без Церкви. Монреаль, 1986. С. 181).

143

Розанов В.В. Около церковных стен. М„1995. С. 73.

144

Отец Алексей Мечев. Воспоминания. Проповеди. Письма. Париж, 1989. С. 57

145

Митр. Сурожский Антоний. Беседы о вере и Церкви. М„1991. С. 296

146

"Мы верим только тем свидетелям, которые дали перерезать себе глотку" (Nous croyons des temoins qui se sont fait egorger), — говорил Паскаль (Мысли. М,,С. 235)

147

И здесь еще есть странное слово — "снова". Первые "роды" оказались малоуспешными, ибо обращенные вновь вернулись ко грехам, а потому Павел понуждается "родившихся и возросших недоносков снова зачать и преобразовать" (св. Иоанн Златоуст. Творения. Т. 2. Кн. 1. СПб., 1896. С. 307).

148

Leclercq H. Les Martyrs. Paris, 1903. T. 1. P. 79.

149

Цит. по: архиеп. Филарет (Гумилевский). Историческое учение об Отцах Церкви. М„1996. С. ГУ.

150

Цит. по: свящ. Сергий Мансуров. Очерки из истории Церкви // БТ. М„1971. № 7. С. 36.

151

Св. Феофан Затворник. Собрание писем. Вып. 6. М„1899. С. 96–97.

152

Православными и евангелическими богословами о проблеме Предания // БТ. М., 1968. № 4. С. 244–245.

153

Staniloae D. Teologia dogmatica ortodoxa. Vol. I. Bucuresti, 1996. P. 49

154

Архиеп. Иларион (Троицкий). Очерки из истории догмата о Церкви. М., 1997. С. 120.

155

Св. Киприан Карфагенский. Письмо Юбаяну // Вера и жизнь христианская по учению святых Отцов и учителей Церкви. Сост. проф. Н. Сагарда. М., 1996. С. 246.

156

Цит. по: Евсевий Памфил. Церковная история. 3, 39 // БТ. №. 24. С. 117.

157

Тертуллиан. Избранные сочинения. М., 1994. С. 114.

158

Тертуллиан. Об отводе еретиков // Вера и жизнь христианская по учению Святых Отцов и учителей Церкви. С. 277–278.

159

Тертуллиан. Избранные сочинения. С. 121.

160

Там же. С. 124.

161

Хомяков А. С. Сочинения. Богословские и церковно-публицистические статьи. Пг., б. г. С. 100.

162

Прот. Сергий Булгаков. Православие. М., 1991. С. 53

163

Congar Y. La Tradition et les traditions. Essai theologique. Paris, 1963. P. 175.

164

Congar Y. La Tradition et les traditions. Essai theologique. P. 101

165

Мицкевич В. А. Библиология. М., 1990. Заочные Библейские курсы ВСЕХБ. С. 21–22

166

Митр. Сурожский Антоний. Проповеди на темы Нового Завета // Альфа и Омега. Ученые записки Общества по распространению Священного Писания в России. № 2. 1994. С. 6.

167

Св. Афанасий Великий. Творения Т. 3. М., 1994. С. 372.

168

Tradition. Probleme exeg6tique, historique theologique. (Cahiers theologiques. 33) Paris. 1953. P. 44.

169

"Почему Церковь должна отказываться от такого же пользования историей и впредь? Кто и с какого времени назначил Церкви предел творчества и, поставив точку на целой эпохе семи соборов, приказал далее тихо ожидать Второго Пришествия? Нет, это не Предание Цер кви, а предание сонной богословской школы" (Карташев А. В. Рефор ма, Реформация и исполнение Церкви // Церковь, история, Россия. М., 1997. С. 206)

170

Там же. Р. 45

171

В 1927 г. первое издание рериховской книги "Община" содержало такой текст: "Мы — материалисты, имеем право требовать уважения и познавания материи" (Община, 123). Однако в издании 1936 года, когда большевизанство на Западе стало уже менее модным, этот же текст стал звучать несколько иначе: "Мы — Носители Духа, имеем право требовать уважения и познавания материи". Кроме того: "Видя несо вершенство России, можно многое принять ради Ленина… Не по бли зости, но по справедливости, он даже помог делу Будды" (Община, 53). "Разве были лучшие времена? Лучше, если нарыв прорвется и можно засыпать дыру. Мы не принимаем полумер. Нам не нужны святые с полумерами. Нет того человеческого действия в мире, которого не совершил бы для спасения мира наш владыка Будда, ибо он был Лев!" (Община, 57)

172

Леонтьев К. Н. Египетский голубь: Роман, повести, воспоминания. М., 1991. С. 502

173

Staniloae D. Teologia dogmatica ortodoxa. Vol. 1. Bucuresti, 1996. P. 46.

174

CM.: Spicq C. Les Epitres pastorales. Paris, 1947. P. 158–159.

175

Staniloae D. Teologia dogmatica ortodoxa. Vol. 1. P. 44.

176

Лосский В. Н. Предание и предания // По образу и подобию. М„1995. С. 138

177

Бибихин В. В. Язык философии. М„1993. С. 320.

178

Лосский В. Н. Предание и предания. С. 137.

179

Беспокаянное прочтение Евангелия обрекает сегодня на успех проповедь синкретических культов типа бахаизма: "У Бахаи есть запреты: на аскетизм… на исповедание грехов", — пишет пресс-секретарь Екатеринбургского общества бахаи А.А. Зыков (Религиозные общины Екатеринбурга. // Екатеринбург, 1994. С. 47). Посткоммунистической элите города русской Голгофы почему-то очень нравится этот запрет и эта секта…

180

Тертуллиан. Об отводе еретиков // Вера и жизнь христианская по учению святых Отцов и учителей Церкви. Сост. проф. Н. Сагарда. Вып. 2. М„1996. С. 276.

181

Staniloae D. Iisus Hristos sau restaurarea omului. Craiova, 1993. P. 378

182

Там же. P. 380.

183

Розанов В.В. Около церковных стен. М., 1995. С. 110–112.

184

Дело в том, что вопрос о Предании есть проблема не только православного, но и протестантского богословия. Как бы ни хотелось евангелистам привести Церковное Предание к историческому небытию — свидетельства о нем есть и в самом Писании. "Хвалю вас, братия, что вы все мое помните и держите предания так, как я передал вам" (1 Кор. II, 2). "Итак, братия, стойте и держите предания, которым вы научены или словом или посланием нашим" (1 Фее. 2, 15). Апостол Иоанн несколько раз подчеркивает, что он не решается нечто предать бумаге, но хочет поговорить "уста в уста".

185

Богословские труды. 1968. № 4. С. 206.

186

Лосский В. Н. Предание и предания // По образу и подобию. М„1995. С. 146.

187

Талызин В. И. Церковное предание // БТ. М„1968. № 4. С. 222

188

Успенский Н. Д. Реплика на богословских собеседованиях между членами РПЦ и Евангелической Церкви Германии // БТ. М., 1968. № 4. С. 205.

189

Сарычев В. Д. К критике и продолжению важнейших позиций евангелически-православных переговоров // БТ. М., 1970. № 5. С. 266.

190

Это суждение можно подтвердить высказыванием преп. Максима Грека, который в полемике с латинским пониманием Предания вопрошал: "Ты говоришь, что апостолы, собравшись, изложили правила и исповедание православной веры, причем каждый из них высказал некоторую часть исповедания. А в каком городе, или в какой стране и когда они это изложили, и какою Боговдохновенною книгой это нам передано — этого ты нам не объяснил, очевидно, потому, что побоялся быть обличенным благочестивыми" (*Преп. Максим Грек*. Сочинения. Троице-Сергиева Лавра, 1910. С. 128).

191

Там же. С. 267

192

Св. Василий Великий. Творения. СПб. 1911. Т. 1. С. 595

193

Чего нельзя сказать о позднейших апелляциях к "апостольскому преданию", утверждавших, что нечто лишь по случайности не было записано ни в Писании, ни Отцами до тех пор, пока века спустя некто "аз, многогрешный", не набрался духу наконец-то предать все бумаге. Знакомый всем пример волюнтаристского обращения с Историей и Преданием — книжка "Земная жизнь Богородицы", писательница которой заставляет Деву Марию изъясняться языком поздневизантийского богословия.

194

Св. Василий Великий. О Святом Духе // Творения. Т. 4. С. 596.

195

Цит. по: Фиолетов Н. Н. Очерки христианской апологетики. М„1992. С. 36

196

Цит. по: архиеп. Василий (Кривошеий). Преподобный Симеон Новый Богослов. Брюссель, 1980. С. 194

197

Иеродиакон Валерий Эллитонов. Церковь Христова — где же она? // Протестантизм в России. Что такое экуменизм. Статьи. Пермь, 1997. С. 97.

198

Св. Феофан Затворник. Собрание писем. Вып. 6. М„1899. С. 18.

199

акже считаю полезным обратить внимание на то, что только что цитированное письмо св. Феофана датировано 1885 годом. Если его сравнить с письмом 1891 года, то будет заметно, что позиция св. Феофана по вопросу о Предании стала более ясной, не смешивающей неизменное апостольское Предание и преходящие церковные установления. Напомню его еще раз: "Жизнь от жизни загоралась и жизнь, апостолами заведенная блюлась… Вы понимаете предание как передавание из уст в уста. А оно было предание из жизни в жизнь, из дела в дело. Христианство — не учение, а жизнь. И самое учение его входит в жизнь как определенный образ, воззрение на все сущее и бывающее" (*св. Феофан Затворник*. Собрание писем. Вып. 6. М., 1899. С. 96–97).

200

Архиеп. Михаил. Единение в разобщенности // Юбилейная брошюра по случаю 250-летия Костромской епархии. Кострома-Мюнхен. 1994. С. 74–75.

201

Русская мысль. 2. 9. 1993.

202

Цит. по: Evdokimov P. L'Orthodoxie. - Desclee de Brouwer. 1979. P. 196.

203

Шлинк Э. Тезисы к диалогу между православными и евангелическими богословами о проблеме Предания // БТ. М„1968. № 4. С. 245.

204

Св. Феофан Затворник. Собрание писем. Вып. 6. С. 10.

205

Св. Киприан Карфагенский. Письмо 63. К Цецилию о таинстве чаши Господней // Отцы и учители Церкви III века. Антология. Т. 2. М„1996. С. 369.

206

Митр. Сурожский Антоний. Собеседование о Церкви и священниках в современном мире // Континент. № 72. 1992. С. 299.

207

Цит. по: свящ. А. Введенский. Немощи пастыря и благодать Божия. СПб., 1912. С. 13.

208

Цит. по: свящ. А. Введенский. Немощи пастыря и благодать Божия. С. 14

209

Staniloae D. Teologia dogmatica ortodoxa. Vol. 1. Bucuresti, 1996. P. 45.

210

Преп. Викентий Лиринский. Напоминания // Вера и жизнь христианская по учению святых Отцов и учителей Церкви. Сост. проф. Н. Сагарда. М., 1996. С. 292.

211

Бош Д. Преобразования миссионерства. Сдвиги парадигмы в богословии миссионерской деятельности. СПб., 1997. С. 495.

212

Там же. С. 501

213

Митрохин Л. Н. Баптизм: история и современность. СПб., 1997. С. 450–451.